Irénikon

TOME XXVI

1er Trimestre. 195

PRIEURÉ BÉNÉDICTIN D'AMAY, CHEVETOGNE, BELGIQUE

Irénikon

TOME XXVI

1953

PRIEURÉ BÉNÉDICTIN D'AMAY, CHEVETOGNE, BELGIQUE

IRÉNIKON

Tome XXVI. 1er trimestre 1953.

Éditorial.

Les efforts déployés par les liturgistes occidentaux depuis un certain nombre d'années pour revaloriser la fête de Pâques et lui rendre sa place centrale dans la piété chrétienne, ont abouti, on le sait, à la composition d'un rituel nouveau dans la liturgie romaine, pour une célébration de la nuit pascale. On s'est plu, à cette occasion, à souligner l'importance de ce fait au point de vue unioniste. « Parmi les causes qui ont contribué à fixer notre attention sur l'importance du mystère pascal, a-t-on écrit, il faut certainement mentionner l'influence exercée dans notre Occident par les éléments de l'Église orientale que les circonstances de ces dernières décades ont amenés toujours plus nombreux à notre contact. Les solennités et les touchantes coutumes pascales de nos frères russes en particulier, nous ont aidés, sinon provoqués, à retrouver en leur plénitude vivante, le sens et l'importance de la Résurrection du Sauveur dans l'économie de notre salut » (Vers l'Unité chrétienne *n° 31, mars 1951 ; cfr* Irénikon, *1951, p. 202*).

On lira ci-après, dues à la plume d'un écrivain orthodoxe, M. Bratsiotis, professeur de théologie à l'Université d'Athènes, quelques pages extraites d'une conférence faite devant des occidentaux, sur le mystère pascal et la fête de Pâques dans l'Orient orthodoxe. Cette étude, qui n'a d'autre prétention que d'initier des auditeurs peu au courant, éclaire singulièrement la réalité du mystère pascal tel qu'il est vécu dans l'Orthodoxie. Point n'est besoin dans cette Église, on le verra, de raviver une foi oubliée envers ce grand mystère.

Tel que M. Bratsiotis nous le présente, le sentiment de la grandeur et de la plénitude du mystère pascal en Orient semble se rattacher

directement au témoignage même de la prédication des Apôtres, qui ont parcouru ces régions en tous sens en témoignant de « Jésus ressuscité ».

M. O. Cullmann a récemment mis en valeur le « kairos » de la prédication apostolique, temps par excellence de la révélation du mystère du Christ, et qui doit rester un phare pour toutes les générations chrétiennes (Écriture et Tradition, *dans* Dieu Vivant, *23 (1953), p. 47 et suiv.*[1] *M. Bratsiotis se réfère du reste à cet auteur, et a utilisé plusieurs de ses vues exposées dans* Christ et le Temps.

D'autre part, des études remarquables ont été publiées en ouvrages ou dans des revues ces derniers temps pour réacclimater dans la pensée chrétienne la très ancienne idée du « Dimanche, Pâque hebdomadaire » (Cfr Le Jour du Seigneur, *Paris, CPL, 1947* ; D. J. HILD, Dimanche et Vie pascale, *Ibid., 1949* ; *et Articles de* J. DANIÉLOU *dans* Vigiliae christianae, *1948, p. 2 ss. et* Rech. de Sc. relig., *1948, p. 382 ss.). Comme nous l'explique ci-après M. Bratsiotis, cette idée est fondamentale aujourd'hui encore dans l'Orient orthodoxe, et les manifestations de la foi populaire qu'il nous en donne sont impressionnantes. Elles viennent corroborer les conclusions des études que nous venons de citer.*

Il arrive souvent que les écrivains et littérateurs appartenant à l'Orthodoxie soulignent avec insistance certains éléments populaires relatifs à la fête de Pâques, qui nous semblent parfois ne relever que du folklore. Ceux qui sont cités ici sont singulièrement rehaussés par les témoignages théologiques, et viennent naturellement se replacer dans la perspective générale de la joie triomphante qui accompagne le grand mystère.

Les orientaux sont fiers, et à bon droit, d'avoir conservé si vivante la notion du mystère de la Résurrection. Ils nous reprochent quelquefois, et non sans raison, d'isoler un peu la valeur propitiatoire de la mort du Christ — M. Bratsiotis le note particulièrement à propos de la théologie protestante — au détriment de la résurrec-

1. Cet article n'est du reste qu'un complément et une amorce de discussion de l'ouvrage capital que M. Cullmann vient de faire sur *Saint Pierre, disciple, apôtre, martyr* (Neuchâtel, 1952), ouvrage qui aura une grande répercussion dans le monde œcuménique. Nous en donnerons une analyse dans un prochain fascicule.

tion. Mais c'est à partir de la mort que le Christ est ressuscité, c'est bien du royaume des morts qu'il est sorti ; la liturgie byzantine s'épuise à nous le dire, et la résonance profonde de la liturgie occidentale le montre tout aussi bien. Ce n'est que pour s'être écarté de son esprit qu'on a pu oublier un peu, en nos régions, la transcendance de la Résurrection du Christ. Le mystère pascal, dans la pensée de l'Église représentée par les liturgies, comprend la Passion, la Mort et la Résurrection. Ces trois actes sont absolument inséparables et les différentes confessions chrétiennes gagneront beaucoup à se le rappeler l'une à l'autre. « Si le Christ n'était pas né selon la chair, dit saint Jean Chrysostome, il n'aurait pas été crucifié, ce qui est l'objet de la fête de Pâques, **ὅπερ ἐστὶν τὸ Πάσχα** » (Homélie sur saint Philigone, *P. G. 48, 752*) — *Pâque signifie « passage » —, et nous savons tous qu'aucun docteur de l'Église n'a, autant que lui, souligné la valeur de la Résurrection en la solennité pascale.*

Il est intéressant de relever l'actualité de cette question. Dans les échanges de vue autour des deux rapports préparatoires à la conférence œcuménique d'Evanston prévue pour 1953, de vives discussions mettent aux prises les partisans de l'une et l'autre conception. Nous lisons dans les Minutes et Rapports de Lucknow (World Council of Churches : Minutes and Reports of the fifth Meeting of the Central Committee, *Lucknow, India, Déc. 1952-Jan. 1953, p. 13), cette remarquable déclaration de l'évêque méthodiste des États-Unis, Bishop Holt, qui, à propos du second rapport, regrette que l'accent soit mis trop exclusivement sur la Passion et la Croix, au détriment de l'« optimisme de la grâce divine » consécutif à la Résurrection. « Bien que, remarque-t-il, le thème puisse être* le Seigneur crucifié et ressuscité, *le Calvaire continue de l'emporter sur Pâques et le Seigneur souffrant sur le Seigneur victorieux, qui est capable de faire infiniment au-delà de ce que nous pensons »* (Eph. 3,20). *Ce reproche auquel souscriraient, selon Bishop Holt, de nombreux méthodistes américains, est évidemment très significatif.*

D. O. R.

La Résurrection du Christ dans l'Église orthodoxe

SPÉCIALEMENT DANS L'ÉGLISE GRECQUE

De tout temps, la résurrection du Christ a été considérée comme l'une des vérités fondamentales — sinon la plus fondamentale — du christianisme. Elle constitue la base même de la prédication apostolique, car les apôtres étaient avant tout les « témoins de la résurrection ». Saint Pierre le disait déjà à propos de l'élection de Matthias : l'élu doit devenir « *témoin* de la résurrection » (*Act.* 1, 8-22). Même chose dans le discours de Pierre au jour de la fondation de l'Église, en plusieurs autres circonstances encore (*Act.* 3, 15 ; 10, 41), ainsi que dans les discours et épîtres de saint Paul (*Act.* 13, 31 ; *Rom.* 1, 4 ; *I Cor.* 6, 14). Le chapitre XV de la 1re aux Corinthiens est ici particulièrement éloquent : « S'il n'y a point de résurrection des morts, le Christ non plus n'est pas ressuscité. Et si le Christ n'est pas ressuscité, notre prédication est vaine et votre foi aussi. Il se trouve même que nous sommes de *faux témoins* à l'égard de Dieu, puisque nous avons témoigné contre Dieu qu'il a ressuscité le Christ ». Et la résurrection du Christ y apparaît comme indissolublement liée à la victoire sur la mort : « Mais maintenant, le Christ est ressuscité des morts, il est les prémices de ceux qui sont morts ». Cet important chapitre se termine par une action de grâces de Paul envers Dieu « qui nous a donné *la victoire* par Notre-Seigneur Jésus-Christ ». Même action de grâces dans *I Pierre*, 1, 3 : « Béni soit Dieu, le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui, selon sa grande miséricorde, nous a régénérés pour une espérance vivante, par *la résurrection* de Jésus-Christ d'*entre les morts* ».

Cette prédominance de la résurrection dans la conscience de l'Église apostolique a eu pour première conséquence de faire du christianisme la religion de la joie, et en second lieu d'établir comme centre de tout le culte de l'Église la commémoraison

de cet événement, non seulement dans le cycle annuel des fêtes, mais encore dans la semaine chrétienne. Car de même que la résurrection du Christ est devenue le prélude de la « nouvelle création » et de la vie nouvelle, de même aussi la commémoraison de cet événement est devenue le point de départ et le jour par excellence aussi bien de la semaine que de l'année liturgique.

* * *

Le « jour de la Résurrection » est déjà mis en relief à l'époque apostolique comme le « premier de la semaine », lendemain du Sabbat (*Matth.* 28, 1 ; *Act.* 20, 7 ; *I Cor.* 16, 2) et « jour du Seigneur » (*Apoc.* 1, 10), *κυριακὴ ἡμέρα*, *dominica dies*, « dimanche », qui, en peu de temps, réussit à remplacer et même à déplacer le Sabbat juif. Le Sabbat était le septième jour de la semaine, et rappelait la création du monde. Le dimanche fut placé en tête de la semaine chrétienne pour commémorer la « nouvelle création » par le Christ.

Très tôt, le dimanche fut lié au mystère de l'eucharistie (*Act.* 20, 7). M. Cullmann a observé à juste titre que l'expression « jour du Seigneur » évoquait le « jour du jugement » de l'Ancien Testament, appelé lui aussi « jour du Seigneur », en sorte que le jour de la résurrection du Christ apparaisse comme une anticipation du grand jour final [1]. On peut ajouter encore que c'est un dimanche que Jean reçut ses révélations sur la seconde venue (*Apoc.* 1, 10), auxquelles il faut joindre les chapitres 4 et 5 de l'Apocalypse et ses allusions aux coutumes liturgiques du christianisme depuis la salutation (1, 4) jusqu'à la prière finale (22, 21).

Ce huitième jour devint dès les origines « un jour de joie », ainsi que l'exprime *l'Épître* de Barnabé : « Nous célébrons avec joie le huitième jour », en harmonie avec ce jour où « Jésus est ressuscité et où après s'être manifesté, il est monté aux cieux » [2]. C'est de là que vient l'interdiction de la génuflexion le dimanche.

L'exhortation de S. Ignace d'Antioche aux Magnésiens « de ne plus célébrer le Sabbat, mais de vivre selon le dimanche, jour

1. O. Cullmann, *Christ et le Temps*, 1947, p. 30.
2. *Ép. de Barnabé*, 15,9 ; Éd. Hemmer et Lejay, p. 87-89.

où notre vie s'est élevée par le Christ et par sa mort » est à noter également ici [1]. Citons aussi cet autre texte très remarquable, quoique plus tardif, attribué à S. Athanase dans le discours *Sur les Sabbats et la Circoncision* : « La deuxième création n'a pas de fin ; c'est pourquoi nous ne célébrons plus le Sabbat, comme dans la première. Mais nous attendons les Sabbats futurs... Dans la nouvelle création, le Sabbat n'est pas imposé, afin que soit reconnu dans le dimanche le principe de cette nouvelle création, mais il faut reconnaître aussi qu'elle n'a point de fin » [2]. S. Basile parlerait également du dimanche comme du « modèle du monde futur et de la vie éternelle » [3]. Nous n'avons cité que des témoignages orientaux, mais l'Occident en comporte aussi de semblables. Toutefois, comme on l'a fait remarquer, c'est dans l'Église orientale que la relation entre la résurrection du Christ et le dimanche est surtout restée vivante [4].

Très tôt, à ce qu'il semble, la fête de Pâques occupa, parmi les fêtes de l'Église, la place qu'occupait le dimanche dans la semaine. Pâques fut sans conteste la solennité la plus ancienne, et, de très bonne heure déjà, elle fut considérée comme la plus grande fête chrétienne. Les querelles pascales, portant avant tout sur le maintien de la date de la Pâque juive, sont bien connues. Le jeûne préparatoire aux solennités pascales, et qui dans l'Église orthodoxe est le grand jeûne de six semaines, contribue beaucoup à souligner la transcendance de cette fête, comme y contribue aussi la très ancienne cérémonie de la Vigile pascale. Le samedi-saint a toujours été considéré dans l'Église orthodoxe comme le véritable repos, comme le véritable septième jour « béni par Dieu » après la création, celui en lequel Dieu fait homme reposa dans le sépulcre. L'hymnographie byzantine a retenu une idée magnifique, exprimée par S. Grégoire de Nysse, et qui figure dans nos livres en un tropaire du samedi-saint : « Reconnais dans ce samedi le jour du repos que Dieu a béni... parce que, en ce samedi, le Fils unique a cessé tous ses travaux, puisqu'il s'est reposé dans la chair par l'économie de la mort ».

1. *Ep. ad Magnes.*, 9 ; Éd. Hemmer et Lejay, p. 37.
2. P. G., 28, 133.
3. *De Spiritu Sancto*, 66 ; P. G., 32, 188 A-192 B.
4. J. M. Nielen, *Das Zeichen des Herrn*, 1940, p. 57.

Après la paix constantinienne, la célébration de la Pâque chrétienne a été rehaussée par l'illumination des églises, des maisons et des rues, coutume que nous avons conservée jusqu'à présent. Depuis, Pâques a été considérée de tout temps comme la fête par excellence de l'amour et du pardon. Ainsi qu'en font foi les sermons des anciens Pères, les tribunaux étaient fermés durant toute la semaine de Pâques, et les prisonniers retenus pour des peines légères étaient libérés.

De plus, Pâques fut considérée comme le commencement de l'année. C'était la manière occidentale de compter au moyen âge, jusqu'à l'interdiction de Charles IX, roi de France, en 1563. Dans l'Église byzantine, il est vrai, le début de l'année liturgique était fixé au 1er septembre, mais il est cependant remarquable que le cycle des péricopes évangéliques et de celles de l'Apôtre (de même la *lectio continua* dans nos livres liturgiques : Paraklitiki ou Octoèque) commençait et commence encore avec le *Pentecostarion*, c'est-à-dire le jour de Pâques même.

* * *

Il fallait rappeler ces quelques données historiques, car, comme dans l'Église primitive, la Résurrection du Christ occupe encore aujourd'hui dans l'Orthodoxie la place centrale de toute la vie religieuse. Nous allons essayer de le montrer dans la vie liturgique, les us et coutumes, la littérature, et en général dans toutes les institutions sociales des peuples orthodoxes où nous croyons que la grande fête chrétienne a laissé sa marque profonde plus que chez les autres peuples.

Le monde protestant souligne surtout la valeur propitiatoire de la mort du Christ sur la Croix. L'Église et la théologie orthodoxes au contraire insistent sur la Résurrection, achèvement et couronnement de l'œuvre du salut, parce que c'est par elle que la mort a été vaincue et que notre vie et notre incorruptibilité ont été assurées. C'est bien ce grandiose événement, dans lequel baignait la pensée paulinienne, qui faisait s'écrier à l'apôtre : « La mort a été engloutie dans la victoire. Ô mort, où est ta victoire ? où est ton aiguillon ? » (*I Cor.* 15, 55), lui qui considérait toutes choses comme une perte, et ne voulait connaître que la puissance

de la résurrection du Christ, « pour parvenir si je puis, disait-il, à la résurrection d'entre les morts » (*Philip.* 3, 8-11).

On a remarqué que cette foi profonde dans le mystère du salut par la résurrection du Christ, qui constitue comme la pulsation du christianisme orthodoxe, n'est pas tant l'objet de la spéculation des théologiens que de la piété populaire et du culte des fidèles. Nous croyons ne pas exagérer en disant que nulle part, dans aucune autre Église, la fête de Pâques n'est célébrée par le peuple avec autant d'assiduité, d'enthousiasme, de magnificence.

L'hymnographie de notre Église proclame hautement que la fête de Pâques est « la fête des fêtes, la solennité des solennités ». Dans les villes, la célébration de la Résurrection commence à minuit entre le samedi et le dimanche tandis que dans les campagnes s'est conservée l'ancienne tradition de faire l'office avant le lever du soleil. Les lumières de l'église sont éteintes. Le célébrant allume son cierge à la lampe inextinguible du sanctuaire, et transmet le feu aux fidèles en chantant : « Venez, recevez la lumière de la flamme éternelle et glorifiez le Christ ressuscité des morts ». L'église est aussitôt illuminée, et les prêtres sortent avec leurs cierges allumés pour célébrer en plein air la Résurrection au chant du tropaire : « Dans les cieux, les anges chantent des hymnes à ta résurrection, ô Christ Sauveur ; nous aussi sur la terre, rends-nous dignes de te glorifier d'un cœur pur ». On lit alors, hors de l'Église, le passage de S. Marc relatif à la fête, puis prêtres et fidèles entonnent le chant pascal par excellence de l'Église orthodoxe : « Le Christ est ressucité d'entre les morts ; il a écrasé la mort par sa mort, et il a fait don de la vie à ceux qui étaient dans les tombeaux », tropaire qui va se répéter un nombre incalculable de fois pendant tout le reste de l'office et durant les quarante jours qui suivront.

Nous ne pouvons citer ici, quoique il l'eût fallu pour donner une idée de la grandeur de la fête, le texte entier de ce poème admirable qu'est le canon pascal de S. Jean Damascène, avec lequel s'achèvent les Matines, et qui est un résumé des plus riches expressions de l'Écriture et des Pères concernant le mystère du jour.

En voici quelques strophes :

« C'est le jour de la Résurrection, réjouissons-nous peuples, rayonnons de joie ! C'est la Pâque du Seigneur, le passage : car de la mort à la vie et de la terre aux cieux, le Christ Dieu nous a menés, nous qui chantons l'hymne de la victoire.

Purifions nos sentiments et nous verrons le Christ resplendissant dans l'inaccessible lumière de la Résurrection ; nous l'entendrons clairement nous dire : « Réjouissez-vous ». Chantons l'hymne de la victoire.

Que les cieux se réjouissent, que la terre soit dans l'allégresse. Que le monde soit en fête, tout le monde visible et invisible, car le Christ est ressuscité, lui l'éternelle allégresse.

Voici que tout est inondé de lumière, le ciel et la terre et les enfers ; que toute créature célèbre le Christ ressuscité en qui elle est fortifiée.

Oui, elle est sainte et solennelle cette nuit rédemptrice et radieuse, messagère du jour lumineux de la Résurrection. Nuit qui vit la lumière éternelle se lever du tombeau et luire aux yeux de tous sous le voile de notre humanité.

Jour illustre et sacré, roi et seigneur des sabbats, fête des fêtes et solennité des solennités. En ce jour, pour tous les siècles, nous célébrons le Christ.

Venez, communions au fruit nouveau de la vigne, à la joie divine, en ce jour de la Résurrection, élu entre tous. Participons à la royauté du Christ, le chantant comme Dieu dans tous les siècles.

Il faut citer encore cette exhortation, empruntée à l'homélie pascale de S. Grégoire de Nazianze, et qui se dit tout à la fin des Matines :

Jour de la Résurrection ! Soyons rayonnants de joie en cette solennité, et embrassons-nous les uns les autres. Appelons frères même ceux qui nous haïssent. Pardonnons tout à cause de la Résurrection et alors exclamons-nous : « Le Christ est ressuscité des morts, il a écrasé la mort par sa mort, et il a fait don de la vie à ceux qui étaient dans les tombeaux ».

Cette dernière exclamation, tout le temps répétée, exprime le mieux l'enthousiasme sans retenue des fidèles en cette fête.

Il est caractéristique qu'on lise en cette nuit de Pâques, comme péricope évangélique, le prologue de S. Jean, qui témoigne du lien étroit qui unit l'Incarnation à la Résurrection du Christ,

et nous rappelle le don incomparable fait à l'humanité par ces mystères [1].

Il faut noter aussi que durant la fête et la semaine de Pâques, on chante l'hymne baptismal qui contient ces paroles de S. Paul « Vous tous qui avez été baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ, alléluia ». C'est là un rappel évident de l'ancienne coutume de baptiser les catéchumènes durant la vigile du samedi-saint, après quoi les néophytes assistaient aux offices vêtus de blanc, d'où le nom de la λευκὴ ἑβδομάς « semaine blanche » *(in albis)*, comme on la nomme encore en certaines régions de la Grèce. Cette semaine est généralement appelée, dans l'Église orthodoxe, « diakainisimos », semaine « de la vie nouvelle », d'après S. Paul (*Rom.* 6, 4) : « Nous avons été ensevelis avec lui par le baptême en sa mort, afin que, comme le Christ est ressuscité des morts, par la gloire du Père, nous aussi nous marchions dans *une vie nouvelle* ».

Toute la semaine pascale est considérée comme un seul jour. La liturgie est quotidiennement célébrée, et elle l'est, à tour de rôle, suivant les huit modes du chant ecclésiastique, comme si ce mystère offrait un thème inépuisable à la psalmodie et à la méditation. Les lois de l'Église orthodoxe recommandent la communion quotidienne durant cette semaine, ce qui manifeste l'unité que doivent avoir entre eux les fidèles, et les dispositions de leurs âmes. Et durant les quarante jours qui suivront, les offices continueront de garder ce caractère d'allégresse extraordinaire ; il existe même un service spécial suivant lequel les huits modes musicaux sont chantés chaque semaine.

Mais, comme si le caractère pascal de ces quarante jours ne suffisait pas, chaque dimanche de l'année est encore, suivant une très ancienne tradition, consacré à la Résurrection du Seigneur. On célèbre celle-ci avec beaucoup d'insistance durant les vêpres du samedi, le service matutinal du dimanche et la liturgie qui le suit. L'Église orthodoxe se sert, pour la période qui va de Pâques à l'octave de la Pentecôte (dimanche de tous

1. Il faut noter que, dans les églises slaves, cette péricope est lue phrase par phrase non seulement en slavon mais aussi en grec et en d'autres langues. Dans les églises grecques, les versets de Jean 20, 19-25, sont lus aux vêpres de Pâques également en langues différentes.

les saints), du livre appelé *Pentecostarion.* Après celui-ci, elle emploie la *Paraklitiki* ou *Octoèque,* dans lequel la Résurrection est célébrée suivant les huits modes musicaux durant un cycle de huit semaines. Ces modes proviennent de la musique grecque ancienne dont les traditions se retrouvent dans le chant byzantin ; les pièces relatives à la Résurrection sont imprégnées d'un accent particulièrement joyeux, et viennent animer des textes où explosent les mêmes sentiments. En voici quelques exemples :

Cieux, réjouissez-vous ; fondements de la terre brandissez vos trompettes, et faites résonner les montagnes de cris de joie, car voici que l'Emmanuel a cloué nos péchés à la Croix ; il a tué la mort, et a ressuscité Adam dans sa miséricorde *(Samedi du 1er mode, Vêpres).*

Réjouissez-vous, peuples, et soyez remplis d'allégresse. L'Ange s'est assis sur la pierre du tombeau ; il nous a apporté la joyeuse nouvelle en disant que le Christ, le Sauveur du monde, est ressuscité d'entre les morts et a rempli le monde de parfums spirituels. Réjouissez-vous, peuples et tressaillez d'allégresse *(Matines du 2e mode).*

L'univers, Seigneur, est éclairé par ta résurrection, et le ciel s'est ouvert à nouveau ; la création tout entière t'acclame et t'offre des hymnes tous les jours *(Vêpres du 3e mode).*

Par des psaumes et des hymnes, nous glorifions ta résurrection d'entre les morts, ô Christ, par laquelle tu nous as libérés de la tyrannie de l'enfer, et, comme Dieu, tu nous a accordé la vie éternelle et ta grande miséricorde *(Vêpres du 8e mode — 4e plagal).*

On voit à tous ces indices que la Résurrection du Christ constitue le centre de tout le culte orthodoxe. Ainsi que l'a très bien remarqué Friedrich Heiler : « Pour l'Église orthodoxe, c'est Pâques toute l'année dans son sens le plus profond, une anticipation de la Pâque éternelle dans les cieux ».

* * *

On ne s'étonnera donc point de ce que la Résurrection du Christ, qui occupe une place si importante dans le culte, ait, dans la vie du peuple, un écho très vivace. Nous allons essayer de la montrer pour le peuple de la Grèce, d'après lequel on pourra juger également des autres régions de l'Orient.

La liaison étroite du peuple avec l'Orthodoxie, que professe presque tout le monde en Grèce, s'est nécessairement manifestée dans sa vie et dans ses institutions. La fête de Pâques est appellée en Grèce « Lambra » (éclatante), ce qu'elle est en réalité. Elle dépasse de loin, en importance, ce qu'est la Noël pour les populations de l'Occident. Non seulement l'influence des plus anciennes traditions du christianisme en est la cause, mais beaucoup d'autres facteurs y concourent. Nul doute par exemple que la reviviscence printanière de la nature n'y soit pour beaucoup, et il faut bien y insister quelque peu. La Grèce ressemble à cette époque à un tapis multicolore ; et l'atmosphère est remplie du chaud parfum des plantes et des arbres en fleurs. Aussi, les processions qui se font durant la semaine sainte, celle de l'*Epitaphios* du samedi-saint, la grande procession nocturne de l'office de Pâques — plus impressionnante encore lorsque la fête coïncide avec la pleine lune —, et celle de l'icone en l'après-midi du dimanche, laissent aux assistants un souvenir nostalgique.

L'idée de la mort, faisant contraste avec la reviviscence de la nature, est particulièrement ressentie. On en trouve la trace dans ce tropaire du matin du vendredi-saint, auquel jour on représente les saintes funérailles du Christ, et qui met sur les lèvres de la Vierge Marie cette exclamation : « O mon doux printemps, mon très doux Enfant, où est plongée ta beauté ? » [1].

La mise en scène discrète qui accompagne les offices de la Passion fait ressortir davantage encore l'éclat de la résurrection à laquelle la nature en fête vient généreusement s'associer. Baiser du pardon, habits de fêtes, repas aux mets succulents, succédant à un rude carême, usage folklorique des œufs de Pâques et autres coutumes populaires très répandues et très tenaces, viennent souligner la splendeur de la Pâque. Signalons entre autres cette coutume de rentrer chez soi, à l'issue de l'office pascal avec les cierges allumés, afin d'apporter aux habitations la lumière de la Résurrection du Christ. De plus, au lieu des salutations habituelles, quiconque rencontre en ce jour un parent ou un ami

1. Le 23 avril 1821, le diacre Athanase, condamné à l'empalement, en marchant au supplice, saluait ainsi la nature : « Quelle époque a choisie la mort pour me prendre, à présent que les rameaux fleurissent et que la terre se couvre de verdure ? »

n'a d'autre expression sur les lèvres que la formule liturgique : « Christ est ressuscité ; il est vraiment ressuscité ».

Des raisons politiques venues se greffer sur la religion, ont rendu plus populaire encore la fête de Pâques en Grèce. Durant quatre cents ans, en effet, la nation grecque fut asservie sous le joug musulman, et la fête de Pâques, symbole et espoir de la résurrection, devint dès ce temps la fête du pays. « Le Christ est ressuscité, et la Grèce est ressuscitée » tel fut le signal de plusieurs révoltes nationales, même si elles ne coïncidaient pas avec la fête de Pâques. Encore aujourd'hui, dans un heureux événement, ou si quelque victoire survient, le peuple exprime sa joie en disant « Christ est ressuscité ». Cette idée de libération, rejoint une croyance populaire étrange suivant laquelle, durant tout le temps pascal, le Christ apporte un soulagement de vie aux âmes retenues en enfer.

La littérature néohellénique a bénéficié de la popularité de la fête de Pâques en Grèce. Un de nos meilleurs jeunes prosateurs, Alexandre Papadiamandis a écrit des contes de Pâques qui sont de toute beauté, et dans lesquels toutes les coutumes pascales ont été mises à profit. D'autres prosateurs comme Alexandre Moraïtis et des poètes comme Denis Solomos ont chanté dignement la joie pascale, en n'oubliant aucune des coutumes si chères aux Grecs.

Voici à titre d'exemple deux pièces de cette littérature, la première de G. Veritis, intitulée « Hymne de la Résurrection » :

Résurrection ! et dans mon cœur qu'ont flétri les noirs hivers, l'aube d'un printemps commence à poindre ; violettes et anémones fleurissent. Résurrection ! Et dans mon cœur que déchirent sauvagement de stériles douleurs, commence à croître un germe de joie divine, envoyé du ciel plein de fraîcheur. Joie divine ! O espérance en Croix ! En te voyant dressée à nouveau, immortelle, invulnérable, immense, fais le miracle que je n'ai jamais vu : Tout ce qui est mort dans le secret de moi-même, je t'en prie, redresse-le en moi ».

La seconde est du poète national grec Solomos, et est intitulé *Lambri* c'est-à-dire « Pâques » :

« Le Christ est ressuscité ! » Jeunes gens, vieillards et jeunes filles,
Tous, petits et grands, apprêtez-vous !

Dans les églises fleuries de lauriers,
A la lumière de la joie assemblez-vous,
Ouvrez vos bras en don de paix
Sous le regard des saints et embrassez-vous,
Embrassez-vous avec douceur bouche à bouche.

Amis et ennemis, dites : « Christ est ressuscité ! »
Les tombes ont les lauriers pour dalle
Et les mères portent dans leurs bras leurs enfants.
Le regard fixé sur les icones peintes,
Les chantres psalmodient à voix douce.
La lumière que déversent les lampes
Fait briller l'argent, fait briller l'or.
Les visages reflètent l'éclat du cierge
Que tiennent en main les chrétiens.

* * *

Telles sont donc en peu de mots la place et l'influence de la Résurrection du Seigneur et de la fête de Pâques dans la vie de l'Église Orthodoxe et particulièrement dans celle du peuple grec. On le voit, la tradition de l'Église s'y est maintenue intacte, et, en elle, la Résurrection occupe réellement la première place. Mais que nous insistions plus particulièrement sur la Résurrection du Seigneur, que d'autres mettent en relief sa mort sur la Croix ou d'autres sa Nativité, tous nous convergeons dans la même foi en Lui, comme notre Seigneur et notre Dieu, et tous sans exception nous reconnaissons et nous confessons avec l'Apôtre qu' « Il n'est sous le ciel aucun autre nom donné parmi les hommes par lequel nous devions être sauvés » (*Act.* 4, 12).

P. BRATSIOTIS.

La doctrine ascétique de S. Maxime le Confesseur

D'APRÈS LE *LIBER ASCETICUS* [1]

Quiconque a pratiqué la littérature ascétique du monachisme oriental éprouve à la lecture du *Dialogue* de Maxime une impression de plénitude et d'équilibre qu'aucune autre œuvre ne lui a procurée. Au lieu d'une série de monitions, de sentences dans lesquelles s'expriment avec l'expérience personnelle de l'auteur la tradition de générations de moines, il se trouve en présence d'une synthèse théologique où les prescriptions et conseils trouvent leur justification et leur explication dans une présentation de tout le plan de salut proposé par le Christ. De là se développe une ordonnance logique sur le commandement fondamental de la charité, la voie des vertus, qui introduit une exhortation, beaucoup plus développée et beaucoup moins originale, à la componction. Nous suivrons ces différentes étapes pour expliciter à l'aide des autres écrits de Maxime les points dominants de sa synthèse [2].

1. Les progrès, quoique lents, des études de spiritualité orientale, ont éclairci depuis un certain nombre d'années les influences dont Évagre le Pontique fut le centre (cfr I. Hausherr, *Les grands courants de la spiritualité orientale*, dans *Orientalia christiana periodica*, I, 1935, p. 114-138). Les historiens ont reconnu qu'Évagre, quoique dans le sillage d'Origène, a développé dans ses écrits, beaucoup plus qu'une théologie du salut par la grâce du Christ, un ensemble de méthodes psychologiques pour atteindre l'*apatheia* et par là, la contemplation. Le présent article a pour but de faire ressortir chez le plus grand spirituel byzantin, Maxime le Confesseur, le complément christologique apporté à la spiritualité évagrienne, qui rend à celle-ci tout son équilibre. (N. d. l. R.).

2. Sigles : *Cent. theol.* = *Capita ducenta de theologia et oeconomia*, P. G., XC. — *Cent. car.* = *Centuriae CCCC de caritate*, P. G., XC. — *Amb.* = *Ambiguorum liber*, P. G., XCI. — *Quaest. Thal.* = *Quaestiones ad Thalassium*, P. G., XC.

I. Le plan du salut

Alors que la question habituelle posée aux anciens par les novices dans la littérature ascétique est : « Mes pensées me troublent, que dois-je faire pour être sauvé ? », le Frère du *Dialogue* demande : « Quel est l'objet de l'Incarnation du Seigneur ? », posant ainsi une des questions qui dominent l'œuvre entière du Confesseur et expliquent l'ardeur de son intervention dans la controverse monothélite. Nous la retrouvons soulignée dans le *Commentaire du Pater*, mais c'est dans l'*Ambiguorum Liber* qu'il faut chercher les développements les plus complets dans le cadre des préoccupations dominantes de l'anthropologie du Confesseur :

« Puis donc que l'homme, dès qu'il fut créé, ne se mit pas en mouvement comme il eût convenu à sa nature, vers cet immobile qui est son principe propre, je veux dire Dieu, mais se laissa sottement entraîner par un vouloir contre nature vers ce qui lui était inférieur et qu'il avait reçu commandement divin de régir, mésusant, plutôt pour diviser ce qui était uni, de la puissance naturelle qui lui avait été donnée à son origine pour unir ce qui était divisé au risque de se voir piteusement ramené au non-être ; pour cela même les natures sont renouvelées et, par un paradoxe surnaturel, se meut pour ainsi dire vers ce qui était par nature mobile, ce qui par nature est absolument immobile : Dieu se fait homme pour sauver l'homme perdu ; il unit en lui-même les déchirures naturelles de la nature universelle en sa totalité et les raisons universelles de ce qui se produit par partie, raisons qui rendent possible l'union de ce qui était divisé. Ainsi se manifeste l'accomplissement du grand conseil de Dieu le Père de récapituler en lui toutes choses, ce qui est au ciel et ce qui est sur terre ; en lui par qui elles ont aussi été créées » [1].

Il importait de citer ce texte enchevêtré où viennent se nouer les thèmes qui réapparaissent occasionnellement mais ne trouvent leur signification que dans cette synthèse trop rarement exprimée. Pour Maxime, l'explication dernière de la création et de l'histoire se trouve dans l'Incarnation du Verbe, Logos qui

1. *Amb.*, P. G., XCI, 1308 CD.

concentre en lui toute l'intelligibilité qui se rencontre à l'état fragmentaire dans les *logoi* des créatures [1]. Cette unification intentionnelle c'est l'homme qui aurait dû l'accomplir. Ces traces semées par le Verbe dans toute sa création n'avaient d'autres raisons d'être en fin de compte que de permettre à l'homme de s'élever au-dessus de cette création et, par la contemplation des *logoi* de tendre toute son énergie spirituelle vers l'unique Logos [2] qu'une impulsion naturelle encore indéterminée lui permettait d'aimer [3]. Mais l'homme a trahi ce plan divin, et la contemplation de Maxime se porte avec une prédilection, rare avant lui dans l'ascèse orientale mais qui, par la suite, deviendra des plus familières, sur ce premier péché où se voient indissolublement unies une défaillance de l'esprit et une prédominance faussée de la sensualité [4]. La conséquence naturelle et providentielle [5] de ce péché est la mort qui met un terme provisoire à la dialectique de la volupté et de la douleur qu'il a inaugurée. Car si la volupté trouve dans la douleur un frein à ses débordements, la douleur mènerait à la désespérance si l'attrait de la volupté ne poussait l'homme à susciter une existence nouvelle qui permît à la race de survivre à la mort des individus. Seul pouvait mettre fin à cette dialectique infernale un être qui guérirait la nature atteinte en ses profondeurs en renversant l'ordre des causalités. C'est ce que réalisa l'incarnation du Verbe, assumant volontairement les conséquences du péché, la passibilité que Maxime appelle souvent « péché involontaire », et jusqu'à la mort qui en est le terme ultime. Tandis qu'un attrait désordonné de la volupté livrait l'homme à la passibilité et finalement à la mort, le Christ en assumant volontairement ces conséquences involontairement subies jusqu'à lui, restaurerait la volonté et tuerait le germe de la mort.

Toute cette théologie grandiose et subtile est à l'arrière-plan des quelques phrases où, par deux fois [6], Maxime résume la

1. *Cent. theol.*, II, 10 ; P. G., XC, 1129 A.
2. *Amb.*, P. G., XCI, 1081 CD ; *Quaest. Thal.*, Prol., P. G., XC, 245 A ; XXXV, 377 C.
3. *Quaest. Thal.*, LXI ; P. G., XC, 628 AB.
4. *Quaest. Thal.*, XXI, XLII ; P. G., XC, 312 et 405.
5. *Quaest. Thal.*, XXI.
6. P. G., XC, 912 ABC, et 920 A.

profession de foi christologique qui fonde son enseignement ascétique. Mais une insistance spéciale est mise sur le caractère exemplaire de la vie du Christ, rarement souligné dans les autres œuvres qui demeurent fidèles à une conception « physique » de la rédemption dont elles constituent la théologie la plus élaborée. Le rôle législateur du Christ est par deux fois rappelé : « Il a donné de saints commandements, promis le royaume des cieux à ceux qui y conformeraient leur vie, menacé d'un châtiment éternel ceux qui les transgresseraient »[1], et un peu plus loin : « Il envoya l'Esprit-Saint comme gage de vie, illumination et sanctification de nos âmes, comme secours à ceux qui luttent pour garder les commandements en vue de leur salut ».

On est d'abord tenté de se demander pourquoi l'exhortation sapientiale est introduite par ce bref résumé dogmatique. En fait on se rend bientôt compte que la pratique des commandements et l'exercice des vertus n'ont d'importance pour Maxime que comme un moyen indispensable pour configurer l'homme au Christ. Alors que l'ascèse monastique restait trop habituellement anthropocentrique : « Donne-moi un conseil pour mon salut », Maxime, dès la première ligne, met en évidence la contemplation dogmatique : le salut de l'homme c'est le propos de l'Incarnation du Christ. Les prescriptions morales en conséquence, ne sont qu'un aspect de la marche vers le salut ; leur valeur tient moins à leur nature ou à leur caractère obligatoire qu'à ce qu'elles résument ce que le Seigneur lui-même a accompli, et permettent à l'homme d'entrer, en l'imitant, dans la voie du salut. Le terme choisi (σκοπός) est difficile à rendre ; il évoque un dessein préordonné mais en mettant l'accent sur sa finalité ; il porte à la fois l'acception d'objet et d'objectif. Que cet objet de l'Incarnation soit le salut de l'homme[2] est une affirmation indiscutée dans la littérature patristique, et dogmatisée dans le symbole de Nicée-Constantinople. Encore convient-il de garder toute son ampleur cosmique à cette notion de salut. Continuant la tradition d'Irénée et d'Athanase, Maxime s'y est à plusieurs reprises employé, et des auteurs modernes, dont les préoccupa-

1. P. G., XC, 912 B.
2. *Amb.*, P. G., XCI, 1040 B, 1132 B, 1308 CD, 1333 ABC.

tions étaient d'un autre ordre que les siennes, ont cru pouvoir faire de lui un précurseur des conceptions scotistes. Il affirme, certes, que l'Incarnation est le grand dessein, le secret de Dieu le Père, formé dès avant l'origine du monde et manifesté en ces derniers temps [1], mais c'est que pour lui, comme pour Irénée et Athanase, l'Incarnation du Christ est d'abord l'instrument d'une union sans confusion des modes multiples d'existence des créatures. Celles de ces multiplicités et de ces divisions qui sont la conséquence du péché de l'homme : distinction des sexes, des races, antagonisme de la nature et de la volonté, mort enfin, ne constituent qu'une portion des éléments dispersés que le Verbe ramène à l'unité du Logos éternel en assumant une nature humaine [2].

L'importance primordiale que Maxime accorde à la charité dans l'organisme des vertus et dans la voie de la perfection — ce qui replace son enseignement sur un tout autre plan que celui d'Évagre — tient précisément à ce que la charité est essentiellement à ses yeux un facteur d'unification. On trouvera cette doctrine largement développée dans la lettre à Jean le Cubiculaire [3], mais elle réapparaît partout, notamment dans le *Commentaire du Pater*. On comprend alors le lien qui unit dans la pensée de l'auteur le bref rappel de la signification de l'Incarnation et les développements plus étendus consacrés dans la suite au grand commandement de la charité. Les deux ordres, celui de la contemplation christologique et celui de l'observation de ce commandement, sont à ses yeux étonnamment liés. Le Christ n'est pas seulement le législateur du commandement nouveau et le sublime modèle de cette loi dans la conduite qu'il adopte envers ses bourreaux ; il est l'auteur de cette unification progressive des créatures dispersées, dont la charité est la loi. Et inversement la charité permet à l'homme d'entrer dans ce processus d'unification et de mener à terme l'œuvre inaugurée par le Christ. En ce sens, un exposé, si rapide fût-il, de la réalisation par le Christ du salut de l'humanité trouvait sa place

1. *Quaest. Thal.*, XXII, P. G., XC, 317 B.
2. *Quaest. Thal.*, XLVIII, P. G., XC, 436 AB ; *Amb.*, P. G., XCI, 1308 D et 1312 B.
3. *Ep. II*, P. G., XCI, 392-408.

normale au début d'un ouvrage ascétique et fournissait au développement ultérieur une base jusqu'alors négligée.

Le salut de l'homme comporte aux yeux de Maxime trois éléments :

1) Tirer l'homme de l'état d'ignorance et de passibilité où il se mit par le péché. En mettant au premier plan cette restauration de la *gnose* et de l'*apatheia*, le Confesseur est bien dans la plus authentique tradition hellénique : celle de ce « néo-platonisme » où viennent se rencontrer l'intellectualisme platonicien et les doctrines stoïciennes de la domination de l'homme sur la nature et de la maîtrise sur ses passions. C'est dans ces cadres qu'à partir des grands docteurs alexandrins du IIIe siècle, pour le moins, le christianisme grec va couler sa nouveauté : « La principale et suprême raison de la descente divinement bienfaisante du Verbe fut de ramener l'homme de la mort de l'ignorance, de le relever de son attitude passionnelle à l'égard des réalités matérielles et d'élever son désir vers ce qui est par nature digne d'amour » [1].

2) Lui restituer sa fonction première de médiateur, de trait d'union entre les créatures et des créatures au Créateur. Sans être inédite, car on en trouverait déjà des traces dans saint Justin et bien davantage dans Origène, cette métamorphose chrétienne du stoïcisme est sans doute le trait le plus original de l'enseignement de Maxime, celui en tout cas sur lequel il est le plus fréquemment revenu : « Par les angles (des tours construites par Osias [2]) l'Écriture entend peut-être les unions divines des créatures séparées que le Christ a réalisées : car il a uni l'homme en supprimant mystérieusement par l'esprit, la distinction de mâle et femelle (*Gal.*, III, 28) et en établissant sur l'un et l'autre la raison de nature, libre des particularités qui tiennent aux passions, il a unifié la terre en détruisant l'obstacle entre l'univers habité et le paradis sensible ; il a uni la terre au ciel en rendant manifeste la concorde interne de la nature sensible ; il a uni les sensibles aux intelligibles, montrant que les créatures ne forment qu'une seule nature que rassemble

1. *Amb.*, 1132 B.
2. Cf. *II Par.*, XXVI, 15.

une raison mystérieuse ; il a uni enfin, selon une raison et une modalité qui dépassent la nature, la nature créée elle-même à l'incréée »[1]. Nous aurons à revenir par la suite sur ces diverses unions, mais il importait de rendre dès l'abord intelligibles les allusions trop fugitives du Dialogue.

3) Enfin l'Incarnation du Verbe a restitué à l'homme la filiation divine et lui a ouvert les voies de la déification. Citons encore ici un texte caractéristique : « voulant libérer l'homme (du sort animal où il s'était réduit) et le rétablir dans l'héritage divin, le Verbe Créateur de la nature humaine, se fit véritablement homme entre les hommes ; pour l'homme il naquit corporellement, hormis le péché ; il fut baptisé prenant volontairement pour nous naissance de l'adoption spirituelle, lui qui par essence est Dieu et Fils de Dieu, pour mettre au rancart la naissance qui se prend à partir du corps »[2].

C'est tout cela qu'embrasse le salut apporté aux hommes par le Christ, c'est tout cela aussi que l'ascète devra s'approprier par les exercices des vertus. Jusqu'alors la tradition monastique orientale avait cru pouvoir se fonder sur la question : « Que faire pour être sauvé ? » sans prendre assez, peut-être, les dimensions du salut auprès de celui qui seul pouvait les fournir parce qu'il en était l'auteur et le modèle. En élargissant la perspective d'un ascétisme trop immédiatement anthropocentrique à une vision vraiment christologique, Maxime assure à la suite de son enseignement des bases fermes, en même temps qu'il pose des exigences mal discernées jusqu'alors.

II. Théologie et ascèse

La même fermeté de doctrine et d'expression assure le passage au corps du traité : « Le Seigneur a joint à la foi la garde de commandements parce qu'il savait qu'il est impossible que l'une séparée de l'autre sauvât l'homme » (P. G., XC, 913 B). Cette idée revient à plusieurs reprises dans les écrits de Maxime et constitue l'un des traits les plus remarquables de sa doctrine ascétique. Les rapports de l'ascèse et de la contemplation, de la

1. *Quaest. Thal.*, XLVIII, P. G., XC, 436 AB.
2. *Amb.*, P. G., XCI, 1348 B.

praxis et de la *theoria* ont toujours préoccupé les théoriciens de la perfection, dans le christianisme comme en dehors de lui. Le monachisme a paru trop souvent les considérer indépendamment l'une de l'autre. Évagre, reprenant en la durcissant une progression qui se rencontre chez Clément d'Alexandrie et Origène, distingue nettement deux étapes : l'ascèse caractérisée par la lutte contre les passions et par la pratique des vertus ; la gnose, purement intellectuelle, semble-t-il, qui culmine dans la *theologia* ou contemplation dans l'intime de l'âme, comme dans son reflet et son habitacle, de la Trinité divine. On a parfois l'impression que pour lui la pratique des vertus et l'observation des commandements ne sont qu'une nécessité provisoire, dont le gnostique n'a plus à se préoccuper. Pour Maxime au contraire il s'agit d'une dialectique incessante ; si l'ascèse reste la première, elle s'accompagne dès le début d'une contemplation élémentaire du plan divin du salut, et si le progrès de l'ascèse en purifiant l'âme des troubles des passions, puis des pensées passionnées, favorise la contemplation, celle-ci à son tour exige la pratique des vertus, en particulier de la première de toutes, la charité, qui n'est plus seulement comme chez Évagre la condition et la porte de la gnose, mais aussi son fruit.

Quelques citations vont nous permettre de corroborer ces affirmations. « L'esprit (νοῦς) donc, pour autant qu'il garde en lui le souvenir de Dieu, cherche le Seigneur par la contemplation, non de manière quelconque, mais dans la crainte du Seigneur, c'est-à-dire dans la pratique des commandements, car celui qui cherche le Seigneur par la contemplation en dehors de la pratique ne trouve pas le Seigneur pour n'avoir pas cherché le Seigneur dans la crainte du Seigneur » [1]. « Il faut faire de la vie la manifestation de la pensée (λόγος), et de la pensée la gloire de la vie, de la pratique une contemplation en acte, et de la contemplation une mystagogie de la pratique. Et, pour le dire d'un mot, de la vertu le resplendissement de la gnose et de la gnose une puissance qui assure la garde de la vertu ; montrer que de l'une et l'autre, vertu et gnose, une unique sagesse tient

1. *Quaest. Thal.*, XLVIII, P. G., XC, 440 A.

son existence »[1]. Il serait facile de recueillir d'autres textes où la même idée s'exprime ; on peut la considérer comme l'une des constantes les plus fermes de l'enseignement du Confesseur. Même les deux centuries théologiques, si fortement marquées dans leur expression par l'alexandrinisme, ont nuancé sur ce point l'intellectualisme de cette tradition : « Le croyant obtient la crainte, celui qui craint l'humilité, l'humble la douceur, cette disposition qui apaise les mouvements contre nature de l'irascible et du concupiscible ; le doux garde les commandements, celui qui garde les commandements est purifié, celui qui est pur est illuminé, celui qui est illuminé mérite de partager le lit du Verbe Époux dans le trésor des mystères »[2]. Dans son commentaire sur ces sentences, le P. von Balthasar a noté comment Maxime abandonne Évagre pour Denys à propos de la douceur, et ne le rejoint qu'au terme dans une image qui remonte jusqu'à Origène [3]. Il n'y a plus pour lui solution de continuité entre la progression des vertus et la contemplation la plus haute : la garde des commandements se place au centre de cette montée vers la divinisation qui a pris son fondement dans la foi et la crainte.

C'est aussi la garde des commandements qui va fournir l'axe du dialogue ; mais ici la démarche est inversée. On partira du sommet, la charité, qui conforme l'homme aux mœurs divines, pour aboutir à la crainte, sans laquelle il n'y a pas d'authentique charité possible. C'est bien de déification qu'il s'agit : « Qui peut, Père, garder tous les commandements : ils sont si nombreux ? — Celui qui imite le Seigneur et marche sur ses traces ». L'imitation du Seigneur, quoi que l'on ait prétendu [4], n'est pas plus exceptionnelle dans l'ascèse orientale que dans celle d'Occident ; il faut cependant reconnaître que ce principe indiscuté est rarement développé pour lui-même. Ce cheminement de l'homme vers Dieu est dirigé par une tradition ascétique qui s'appuie peut-être plus sur une étude minutieuse de la psychologie hu-

1. *Quaest. Thal.*, LXIII, 681 A ; cf. *Amb.*, P. G., XCI, 1108 AB.
2. *Cent. Theol.*, I, 16 ; P. G., XC, 1089 A.
3. *Comment. in Cant.*, I ; ÉVAGRE, *Ep. IV*, Éd. Frankenberg, p. 689 ; *Practicos*, Prol., P. G., XL, 1221 BC.
4. V. LOSSKY, *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, p. 212.

maine, que sur les exemples du Christ. Maxime ne fait pas exception, mais un rappel, même bref, assure à son enseignement un caractère évangélique rarement aussi perceptible chez ses prédécesseurs. Par contre, la série de témoignages scripturaires qui viennent confirmer la nécessité d'un secours surnaturel pour la pratique des commandements, n'a d'autre originalité que la maîtrise avec laquelle elle présente le double thème de la lutte contre les passions et les affections pour le monde matériel, et de la triple tentation du Seigneur où Maxime nous montrera bientôt le symbole et le modèle de la lutte pour l'observation du premier commandement de charité. Le texte est si aisé, si apparemment conforme au style d'une parénèse ascétique qu'il faut quelque attention pour remarquer la netteté de son architecture.

Seul Évagre avait fait preuve d'un pareil génie de synthèse, mais la construction restait chez lui très philosophique. Maxime fait siens les thèmes habituels, il coule sa pensée dans les moules évagriens mais il les transforme par l'orientation nouvelle qui leur est donnée. Silencieusement, mais sûrement, nous nous acheminons depuis le début vers le maître-enseignement. Les objections du disciple et les digressions de l'Ancien, si elles donnent occasion d'assimiler la doctrine commune, ne perdent jamais de vue l'intention centrale de l'auteur ; chaque réflexion, chaque exemple est une pierre d'attente dont bientôt on saisira la place dans l'édifice achevé. Sitôt les premiers déblaiements, Maxime pose son thème principal : « Bien que les commandements soient nombreux on peut, Frère, les résumer en une sentence : tu aimeras le Seigneur ton Dieu de toutes tes forces, de tout ton esprit, et ton prochain comme toi-même (*Mc.*, XII, 30) ; et celui qui lutte pour garder cette sentence accomplit aussi tous les commandements » (P. G., XC, 916 B).

III. Valeur des créatures

Avant de développer les conséquences pratiques de ce principe, Maxime se fait poser une dernière objection préliminaire dont la solution manifeste le sûr équilibre de sa doctrine. Tout enseignement ascétique court le risque d'un apparent mépris

pour les créatures matérielles, voire d'opposition à leur égard. Le spiritualisme de la tradition alexandrine n'est pas toujours à l'abri de ce reproche. Maxime a approfondi ce difficile problème et dans ses divers écrits il en propose une solution dont le principe remonte à Grégoire de Nysse, mais dont l'élaboration semble bien son œuvre personnelle : La création matérielle est un écrin qui enferme les *logoi* des êtres, leurs raisons intelligibles dont la contemplation doit élever l'homme jusqu'au seuil de la connaissance suprarationnelle de la Trinité [1]. Mais pour un être qui par toute une partie de lui-même appartient au monde de la matière, cette contemplation ne va pas sans danger. Aussi longtemps que l'homme n'est pas parvenu à unifier parfaitement sa personnalité en soumettant à la raison (ἡγεμονικόν) les puissances inférieures d'agressivité et d'affectivité (θυμός et ἐπιθυμία), il est à craindre que ces puissances ne se saisissent sans retenue des objets sensibles qui leur sont proposés et ne détournent la raison de la sereine contemplation des desseins divins qui seuls justifient ce regard porté sur le réel. C'est pourquoi, nous dit Maxime, Dieu interdit d'abord à l'homme de goûter le fruit de l'arbre du savoir ; interdiction provisoire, nécessitée par la faiblesse de l'homme enfant qui n'avait pas encore trouvé sa pleine stature spirituelle. Quand il serait parvenu à l'état adulte, quand sa raison, fortifiée par la contemplation des réalités divines, aurait pleinement rangé sous sa loi les puissances inférieures, Dieu lèverait l'interdiction devenue sans raison et dans la « contemplation naturelle » des œuvres où se manifestent la « providence et le jugement divin » l'homme puiserait un enrichissement nouveau de sa contemplation spirituelle [2]. Mais le mauvais vouloir de l'homme met en échec ce programme d'éducation. Dès son premier réveil il se porte avec un désir irraisonné et rempli de passions vers les jouissances sensibles que semblaient devoir lui réserver les réalités matérielles. Telle fut la catastrophe de l'humanité : « Tout ce qui vient de Dieu est bon et si nous en usons bien nous sommes agréables à Dieu ; mais nous qui sommes faibles et avons des pensées matérielles,

1. *Cent. Theol.*, I, 9 ; P. G., XC, 1085 CD ; *Quaest. Thal.*, XXXII, 372 B, et LI, 484 D ; *Amb.*, P. G., XCI, 1176 B ; *Ep. II*, P. G., XCI, 392-408.
2. *Quaest. Thal.*, Prol., P. G., XC, 257 D-260 A.

nous avons préféré les biens matériels aux commandements de la charité et en nous y attachant nous faisons la guerre aux hommes alors qu'il faudrait, à tout ce qui est visible et au corps lui-même, préférer l'amour de tout homme, amour qui est le signe de notre amour pour Dieu comme le Seigneur lui-même le montre dans l'Évangile : Celui qui m'aime gardera mes commandements. Et quel est le commandement dont la garde montre notre amour ? Écoutez ce qu'il dit lui-même : Tel est mon commandement que vous vous aimiez les uns les autres » (917 A).

IV. La charité fraternelle et la maîtrise des passions

Maxime revient ailleurs beaucoup plus longuement sur cette opposition de l'*ἁμαρτία* et de l'*ἀγάπη* [1] pour montrer comment cette déchirure qui existe entre les hommes et qui, pour la possession des biens matériels, jette les uns contre les autres ceux qui partagent la même nature, est la conséquence et le signe de la déchirure introduite en cette nature même par l'émancipation des puissances de la sensibilité.

Nous rejoignons bien l'un des thèmes les plus traditionnels de l'ascétique, mais cet enseignement ne se propose pas de l'extérieur ; il jaillit de la découverte des exigences fondamentales de la vocation humaine, plus explicitement que ne l'avaient montré les auteurs antérieurs : l'amour du prochain résume tous les commandements car il exige la maîtrise de toutes les passions, il est le commandement fondamental désigné par le Christ lui-même parce que son observation restaure l'homme dans la condition que Dieu a voulue pour lui. En choisissant par le péché la satisfaction de ses instincts, l'homme s'est mis au rang des animaux, et le signe le plus honteux de cette déchéance est, aux yeux de Maxime, la condition présente de la génération humaine qu'il considère comme incompatible avec la dignité d'un être spirituel fait à l'image de Dieu [2]. L'homme

1. Cfr en particulier *Ep. II* à Jean le Cubiculaire, *loc. cit.*
2. *Quaest. Thal.*, XLIX ; P. G., XC, 457 D ; LXI, 632 B ; *Quaest. Dub.*, III, 788 AB ; *Amb.*, P. G., XCI, 1309 A.

déchu se trouve aussi dans l'impossibilité de dominer par ses seules forces les impulsions de son agressivité ; mais Dieu ne l'a pas abandonné. Le plan du salut qui dans les premières lignes du dialogue avait été proposé à la contemplation de la foi s'avère ici la réponse à l'angoisse de l'homme désespérant de lui-même.

Cet exposé nous touche aujourd'hui beaucoup plus directement que ceux, bien plus fréquents cependant dans l'œuvre de Maxime [1], où l'incarnation du Christ est présentée comme la rénovation des natures par un dépassement du mode de génération ordinaire parmi les hommes. Avec la différence de plan que nous avons indiquée il rejoint la grande vue cosmique de l'Incarnation résolvant la tension dialectique de la volupté et de la mort. Cette vue s'en tient encore aux manifestations extérieures ; ici nous remontons jusqu'au principe : le premier homme par son péché a violé le premier commandement d'amour ; à l'amour de Dieu il a préféré celui de la créature, et en fin de compte celui de son moi égoïste (*φιλαυτία*) [2] ; le désordre qui en est résulté dans sa nature, la rébellion de ses puissances intérieures qui lui rend désormais impossible la garde du second commandement, celui de l'amour du prochain, sont la conséquence de cette infidélité première. Aussi, de même que le Christ, pour vaincre le désordre des passions, a assumé une nature passible, l'a volontairement livrée à la mort pour que l'homme échappât à la mort — conséquence involontaire de son acquiescement volontaire aux passions désordonnées — le Christ, pour rendre possible à l'homme l'observation du commandement de l'amour de Dieu, gage de sa réconciliation avec Dieu, va porter à l'héroïsme l'observation du commandement d'amour des hommes.

V. Martyre de la charité

Une péripétie nouvelle et décisive s'introduit par l'intervention d'un troisième personnage, Satan, le haineux qui après avoir jeté

1. Cfr en particulier *Amb.*, 1273 D à 1276 A ; *Quaest. Thal.*, LXI ; P. G., XC, 628 C-629 A.

2. *Quaest. Thal.*, Prol., 256 A ; XXVI, 341 A ; *Amb.*, P. G., XCI, 1104 ABC ; 1156 C-1157 A.

le désaccord entre l'homme et Dieu par la tentation insidieuse à laquelle succombe le premier homme, jouissait de la discorde qui existait en l'homme et entre les hommes, livrant les générations successives au pouvoir de la mort avec laquelle il s'identifie. De son fait, la garde par le Christ du commandement de l'amour des hommes va revêtir les traits d'une lutte épique qui reflète, sur le terrain des réalités humaines, le duel avec Satan dont le thème revient si souvent dans la prédication patristique. Et par suite la garde du commandement de l'amour des hommes va comporter une signification nouvelle : celle d'un témoignage de fidélité à Dieu. Car c'est bien à lui que s'en prend le tentateur et sa première offensive va renouveler sur un plus vaste plan celle à laquelle Adam avait succombé : « Le diable sachant qu'il y a trois choses qui troublent toute l'humanité, je veux dire la nourriture, les richesses, la gloire, par quoi il avait toujours conduit l'homme au gouffre de la perdition, tenta le Seigneur par elles trois dans le désert ; mais Notre-Seigneur se montra supérieur à elles et ordonna au diable de se retirer » (920 C). On s'attendrait, en un traité d'ascétique, à de longs développements sur cette première étape de la lutte des passions. C'était, depuis Évagre, le lieu commun du *Traité des huit principaux vices* et par surcroît de l'*Antirrhétique* qui enseigne à l'ascète les passages topiques de l'Écriture qui lui permettront, à l'exemple du Christ, de riposter à toutes les tentations.

Mais Maxime va à l'essentiel ; il lui suffit d'un mot, d'une allusion biblique pour rappeler un enseignement qu'il ne croit pas devoir modifier, comme le prouvent tant de sentences des Centuries sur la charité ou des Questions à Thalassius. Il réserve toute son application à un point capital qui n'avait pas reçu jusqu'alors le traitement qu'il méritait. Vaincu dans une lutte directe et dans une tentative pour opposer, une fois encore, les passions de la nature à la libre volonté, Satan se dissimule derrière des comparses. En dressant la haine inique des Juifs contre les œuvres de miséricorde du Sauveur, il espère éveiller dans le Christ quelque haine pour ces hommes qui répondent si mal à ses charitables avances : « C'est pourquoi, tandis qu'il enseignait les voies de la vie, montrait par ses œuvres la manière céleste de vivre, annonçait la résurrection des morts, promettait

la vie éternelle et le royaume des cieux aux croyants, menaçait les incroyants d'un châtiment éternel, accomplissait pour confirmer ses paroles des prodiges divins étonnants et invitait les foules à la foi, le diable suscitait les Pharisiens et les Scribes impies pour lui tendre des embûches multiples. Il ne pourrait, pensait-il, supporter la tentation, se laisserait aller à haïr ceux qui lui tendaient des embûches et ainsi se réaliserait le projet du scélérat de le rendre transgresseur du commandement d'amour du prochain » (920 D).

On a l'impression que pour Maxime, cette tentation constitue une entreprise inouïe et inaugure pour l'humanité une phase nouvelle. Jusqu'alors il n'avait pas été nécessaire à l'ennemi de pousser jusqu'à cette puissance secrète de l'âme où s'expérimente l'unité de la nature humaine. Les attraits proposés aux passions les plus élémentaires avaient suffi à faire dévier cette « puissance indéterminée d'aimer » que Dieu a mis dès l'origine dans le cœur de l'homme et à déchirer en conséquence l'unité de la nature humaine. Désormais, à ceux qui, par la grâce du Christ, auront réussi à rectifier leurs passions, de nouvelles options, plus difficiles sont proposées. Mais là aussi le Seigneur a par avance émoussé les traits et éventé le piège. Et comme ce qu'il a accompli est acquis pour la nature humaine, il n'est plus pour chacun que de suivre son exemple par une décision du libre vouloir.

VI. Originalité de la première partie du dialogue

Une synthèse doctrinale aussi fortement charpentée n'a pas, croyons-nous, d'équivalent dans la littérature patristique grecque. Même S. Jean Chrysostome, malgré les nombreux rapprochements résultant de sa familiarité avec la pensée paulinienne qui imprègne tout ce développement, ne les a pas noués pour en manifester la valeur explicative. Maxime d'ailleurs n'a pas de passages parallèles dans le reste de son œuvre [1] et ce nous est

1. Dans *Quaest. Thal.*, XXI, 316 B, il mentionne les deux victoires du Christ, mais au seul plan physique : « Le Seigneur a donc une première fois dépouillé les Puissances et les Principautés lors de l'épreuve des tentations dans le désert, en guérissant l'affection au plaisir de la nature entière. Il les dépouille à nouveau au temps de sa mort en détruisant aussi l'affectivité de la nature à l'égard de la douleur ».

une raison subsidiaire pour reporter le Dialogue aux dernières années de sa vie. Si riche et si belle que soit la lettre II à Jean le Cubiculaire, elle s'en tient au cadre d'une expression plus stoïcienne que chrétienne où l'amour du prochain se justifie principalement à partir de l'unité de l'espèce humaine et de la concorde qui doit exister entre les membres d'un même organisme. Ni la lettre II, ni les Centuries sur la charité n'atteignent la pureté évangélique du Dialogue. Mais la manière de considérer la charité demeure la même : elle est le suprême facteur d'unité sur le plan spirituel. Dans ses autres œuvres Maxime justifie cette prérogative par des considérations philosophiques, ici il se satisfait des affirmations du Christ et de son exemple. Il les replace néanmoins explicitement dans le cadre cosmique où son anthropologie a coutume de se situer. Cette continuité dans les perspectives jointe à ce changement de niveau nous semble difficile à expliquer si le Dialogue est l'une des premières œuvres de Maxime. On comprendrait mal que ses laborieuses explications philosophiques ne se réfèrent jamais à la vue théologique profonde qui domine le Dialogue ; il est par contre naturel que celui-ci ne retienne que l'essentiel des démarches antérieures. Elles sont présupposées et Maxime, si abondant dans ses explications tant que sa pensée tâtonne pour trouver l'expression satisfaisante, peut se contenter de quelques allusions pour évoquer une problématique désormais dépassée. La contre-épreuve est l'impossibilité de suivre le cheminement elliptique du Dialogue si l'on n'a pas présentes à l'esprit les préoccupations habituelles de son auteur. Bien des phrases apparaissent alors comme des hors-d'œuvre inutiles qui sont en réalité un maillon nécessaire de la démonstration. Les perspectives de la littérature ascétique peuvent avoir leurs exigences, Maxime peut s'être dépouillé de ce qu'il y avait eu trop longtemps de scolastique dans son enseignement, les grandes assises de son enseignement n'ont pas varié.

VII. La seconde partie du Dialogue et l'ascétique traditionnelle

La transition entre le long exposé dogmatique et la partie

proprement ascétique s'opère par une demande du Frère : « Prie, Père, pour que j'aie la force de comprendre parfaitement le dessein du Seigneur et de ses Apôtres, que je puisse me comporter avec discrétion au temps de la tentation et ne pas ignorer les pensées du diable et ses démons » (924 D). Avec les préoccupations habituelles aux auteurs ascétiques nous retrouvons le vocabulaire fixé par Évagre.

Maxime parle rarement de la νῆψις, ce discernement dont fait preuve l'âme qui, par le jeûne des passions, a retrouvé cette maîtrise de soi où la sobriété garde éveillées toutes les puissances pour la pratique des vertus. Notion complexe mais qui se trouve équivalemment dans les vocabulaires les plus divers. Nous proposerions de la rendre par « discrétion », qui a reçu chez les spirituels d'expression française une variété d'acceptions correspondant aux divers sens que peut revêtir la νῆψις grecque. Maxime se satisfait à l'ordinaire du terme d'ἐγκράτεια, beaucoup moins suggestif ; qu'ici il ait employé celui de νῆψις oriente une fois de plus du côté d'Évagre et nous invite, pensons-nous, à interpréter tous les développements précédents comme un effort pour redresser l'enseignement de ce Maître.

On peut en dire autant de la place faite au démon sur lequel l'enseignement ascétique propre de Maxime est très discret, développant par contre le rôle des passions dans les luttes que doit soutenir l'ascète. Sa démonologie est principalement sotériologique : le diable, qui est par excellence l'envieux et le haineux, a fait tomber l'homme dans ses pièges et depuis lors il a barre sur lui pour le livrer à la puissance de la mort. Le Christ l'a vaincu en acceptant volontairement la mort. Il est désormais dépouillé de sa principauté et on a parfois l'impression que le progrès moral peut s'opérer comme s'il n'existait pas. Ici par contre, selon la vieille tradition monastique, son action est au premier plan : comme il a tenté le Christ il nous tente. Contre lui deux remèdes : l'absence de souci pour tout ce qui est terrestre, l'application incessante à l'Écriture Sainte.

Toute cette stratégie est dans la ligne directe d'Évagre, jusqu'à cette lutte corps à corps avec les démons à laquelle est conviée l'âme parvenue à la νῆψις et à cette mention du « lieu de l'esprit » qui a la valeur d'une véritable signature évagrien-

ne [1] et qui tire son origine première d'Origène. Ce « lieu de l'esprit », nous dit-on, c'est la vertu, la gnose et la crainte de Dieu. On est un peu surpris de voir apparemment placés au même plan ces termes qui, chez Évagre, indiquent les trois principales étapes du progrès : la crainte produit la vertu, la vertu la gnose. Il arrive à Maxime de faire sienne cette hiérarchie, mais en lui donnant pour terme la charité en place de la gnose [2]. Ici la gnose semble présupposée à la charité comme l'un des éléments de la discrétion spirituelle, état d'une âme qui, victorieuse de ses ennemis, peut vaquer continuellement à Dieu. Il semble bien que cette expression désigne l'état d'une âme pure qui est pour Évagre le sommet de la vie spirituelle. Mais Maxime tient à y intégrer explicitement l'effort de l'ascèse et la pratique des vertus : « Il est impossible que l'esprit vaque parfaitement à Dieu s'il ne possède ces trois vertus, j'entends : la charité, la tempérance et la prière » (925 D). Et il justifie ce choix en rapportant chaque vertu à l'une des trois puissances de l'âme : irascible, concupiscible et rationnelle : division tripartite également habituelle chez Évagre.

Maxime revient fréquemment et parfois abondamment sur cette rectification des trois puissances par les vertus appropriées ; nous retrouvons ces développements dans le *Commentaire du Pater.* Mais ici le choix et l'ordre sont différents et ne se rencontrent nulle part ailleurs. Le démarquage d'Évagre se poursuit en particulier par la place inférieure faite à la charité qui doit apaiser l'irascible, fonction confiée ailleurs à la douceur [3]. C'est que la charité est ici considérée non en elle-même mais dans les œuvres de miséricorde qu'elle fait produire. Cet aspect est souligné, en même temps que le thème fondamental du Dialogue se trouve rappelé, par un développement inattendu sur la longanimité, expression la plus remarquable de cette charité qui « supporte tout ». Sans aucun rappel explicite nous retrouvons l'attitude qui a présidé au développement sur le commandement

1. L'expression n'est pas telle quelle chez Évagre, mais les équivalences sont nombreuses.

2. *Cent. Car.*, I, 2 et 3, P. G., XC, 961 B ; Cf. Pégon, p. 69, note 3 ; formule évagrienne normale dans *Cent. Car.*, III, 44-46 ; 1029 BC.

3. *Cent. theol.*, I, 16 ; P. G., XC, 1089 A.

d'amour. Cette longanimité à base de componction incite l'âme à supporter avec patience les châtiments divins ou les épreuves que lui infligent les hommes par la pensée de sa dette à l'égard de la justice divine. Le thème sera longuement repris dans la dernière partie du Dialogue ; il est fondamental pour toute la tradition ascétique orientale qui le désigne d'un nom étranger au vocabulaire de Maxime : « Penthos »[1].

Comme la charité est substituée à la douceur dans la rectification de l'affectivité, c'est la tempérance et non la crainte qui est désignée pour celle de l'agressivité. Maxime parle peu à l'ordinaire de cette « enkrateia » héritée du stoïcisme et qui tient chez Évagre une large place. Le Dialogue reprend sans originalité ce thème classique y compris les développements physiologiques qui doivent servir de justification. Tout cela est assez superficiel et on a l'impression que l'auteur se contente de répéter un enseignement courant sans se préoccuper de l'améliorer. Aussi ne s'y attarde-t-il pas.

Plus intéressant, sinon plus original, est le passage consacré à l'action de la prière sur les activités supérieures de l'homme rationnel. Nous sommes toujours dans une psychologie et une ascétique évagriennes. Les objets extérieurs pénètrent dans l'âme par leurs « pensées » ces *logismoi* qui sont l'une des préoccupations les plus courantes des moines, la cause de leur souci continuel et l'objet de leur lutte. C'est que, en raison du désordre de la sensibilité, au lieu de la contemplation des *logoi* des êtres, l'esprit a affaire à leurs « logismoi », tout chargés d'imagination, pensées passionnées qui mettent en mouvement la sensibilité pour troubler la paix de l'âme[2]. Alors que le séculier subit directement le choc des objets, ce sont les « logismoi » qui viennent importuner le moine jusque dans sa solitude[3]. Seule la prière en portant toute l'attention de l'esprit sur Dieu, peut le débarrasser de ses distractions. Évagre a traité avec ampleur ce thème de la « prière pure » et de la « pensée nue », expressions techniques que Maxime reproduit sans juger nécessaire de les expliquer

1. Cf. *Cent. Car.*, I, 38 ; P. G., XC, 968 B.
2. *Ibidem*, III, 48 à 54.
3. Cf. PÉGON, p. 36.

Or la seconde au moins est exceptionnelle chez lui. Sous l'imitation littérale une pensée originale se fait pourtant jour : c'est que la déiformité de l'esprit, fruit de la prière pure, entraîne une unité de vouloir qui rendra toutes les prières de l'esprit purifié dignes d'être exaucées. Il est douteux qu'Évagre eût consenti à faire une place à la demande, si spiritualisée qu'elle fût, à l'intérieur de la « prière pure » telle qu'il la concevait.

VIII. Appel a la componction

La longue parénèse qui remplit plus de la moitié du Dialogue offre pour nous beaucoup moins d'intérêt. C'est une rapsodie de textes empruntés à toutes les parties de l'Écriture pour inciter à la componction. Celle-ci s'est peu à peu découverte comme le fondement indispensable de l'édifice des vertus et le soutien de la prière. Que Maxime ne croie pas devoir en faire la théorie et en justifier le rôle n'est pas pour surprendre quiconque a compris les principes essentiels de la vie monastique, bien plutôt s'étonnerait-on qu'il en soit fait mention si tardivement.

La réponse à cette difficulté se trouve, pensons-nous, dans la détermination originale de Maxime de centrer l'enseignement ascétique sur l'amour du prochain. Cela est si vrai que, parfois dans son traité de la componction, l'auteur revient sur cette charité fraternelle dont le signe est la longanimité dans les épreuves qui nous viennent des hommes [1]. Cette insistance et la manière dont les textes de l'Écriture sont choisis et orientés pour en souligner l'importance, forment le principal intérêt de ce long monologue à peine coupé par une ou deux réflexions du Frère. Hors cela, les motifs mis en avant et les textes qui servent à l'exprimer sont un lieu commun de l'ascèse chrétienne. Peut-être cependant faudrait-il signaler la prédominance donnée aux exhortations morales sur les visions apocalyptiques dont la littérature monastique grecque est trop fréquemment encombrée. C'est vraiment le cœur et non la sensibilité que Maxime veut atteindre et convertir.

Ces pages constituent un exemple presque unique dans l'œu-

1. 936 B; 940 BC.

vre du Confesseur et il serait intéressant de leur comparer la lettre XXIV à Constantin le Sacellaire [1] qui constitue un petit traité de l'ascèse et de la componction. Pour réveiller la crainte de Dieu, Maxime invite son correspondant à garder sans cesse présente à la mémoire la pensée du redoutable jugement qui nous est dépeint avec le luxe habituel de détails imaginatifs : « Souvenons-nous de l'ultime consommation du monde entier quand tout cet univers sera embrasé par un feu nourri et immense, que les éléments seront effroyablement ébranlés dans l'incendie qui les liquéfie, que le ciel se roulera de terreur et hâtera sa fuite devant la face du feu qui s'avance pour purifier la création avant la venue de Celui qui est pur ; la mer s'évanouit, la terre est en ébullition jusque dans ses profondeurs et rend jusqu'au dernier des myriades de corps humains » (612 B). La fresque apocalyptique se poursuit par les détails du jugement ; pas une référence directe à l'Écriture bien que tout le morceau soit tissu d'allusions ; on a l'impression que les clichés sont dès longtemps fixés, et c'est bien ce qui ressort de l'ensemble de la littérature ascétique et des textes liturgiques qui s'en inspirent. Les citations de l'Écriture que Maxime accumule dans ce Dialogue marquent, sous cette forme, un rare souci d'authenticité qui maintient jusqu'au terme la fraîcheur de cet écrit. On notera enfin dans cette dernière partie l'absence de vocables et de motifs évagriens si textuellement repris dans les pages précédentes. Nous sommes décidément portés à penser que ces retouches ne sont point arbitraires. Maxime reprend les thèmes fondamentaux et la technique de l'ascétique évagrienne mais il lui restitue le climat chrétien qu'à force de rigueur spéculative et d'intellectualisme elle avait presque évacué.

IX. S. Maxime et l'ascétique basilienne

Tel est le Dialogue ascétique.

On en appréciera mieux la valeur et l'originalité en le comparant aux œuvres les plus célèbres de l'ascétique grecque chrétienne : celles de S. Basile. Nous avons sous son nom deux brefs

1. P. G., XCI, 608 C-613 A.

écrits intitulés, comme celui de Maxime, *Discours ascétique* [1]. Mais le tour en est bien différent. Les exhortations basiliennes s'en tiennent aux grandes observances de la vie monastique et plus précisément du cénobitisme ; ce sont, au sens propre, des directoires où, comme dans la plupart des œuvres de cette catégorie, on se contente de prescrire et d'exhorter sans tenter une justification doctrinale.

Même impression à la lecture des premières *Regulae fusius tractatae* consacrées à l'amour de Dieu et du prochain [2].

C'est le premier qui est le plus longuement traité. A la différence de Maxime qui, à l'exemple du Christ, ramène l'exercice de l'amour de Dieu aux actes de la charité fraternelle, Basile fonde son exhortation sur l'amabilité de la beauté divine, souverain bien qu'il est contre nature de ne pas aimer ; sur les innombrables bienfaits dont témoigne la création et enfin sur cette preuve suprême de la divine charité que constituent l'Incarnation, les humiliations et les souffrances acceptées pour nous par le Fils de Dieu. Quant à l'amour du prochain on se contente de rappeler qu'il est l'objet du commandement nouveau promulgué par le Christ et le signe auquel le Seigneur a voulu qu'on reconnût ses disciples.

Cette parénèse fait ressortir par contraste la densité théologique du Dialogue de Maxime ; sa structure fortement charpentée qui lui permet d'intégrer sans dommage, l'essentiel de l'ascétique évagrienne et, par elle, le trésor d'observation de la psychologie stoïcienne et des spéculations spiritualistes alexandrines. En s'appropriant ce capital, Maxime reste le Docteur de l'Incarnation et de la charité qu'il est dans toute son œuvre.

Le *Σκοπὸς τοῦ Κυρίου* est l'objet central de sa contemplation, indépendamment des controverses doctrinales qui lui seront une occasion de préciser, en faisant appel à toutes les ressources techniques de l'aristotélisme, le mystère des natures et des opérations. Il est aussi le centre organisateur de son enseignement ascétique. Et pour lui ce « dessein du Seigneur » est une œuvre

1. P. G., XXXI, 610-652. Mais l'authenticité en est douteuse. Sur l'ensemble de l'ascétique basilienne, on consultera Dom D. Amand, *L'Ascétisme monastique de S. Basile* (Maredsous, 1949).

2. *Reg.*, I, 3 ; P. G., XXXI, 908-917.

de charité : la restauration de la concorde entre les hommes en sorte qu'il n'y ait qu'un seul vouloir comme il n'y a qu'une seule nature ; signe et gage d'une unité restaurée en l'homme déchiré par sa désobéissance et soumis à l'esclavage des passions et de la mort. Assurer cette « unité sans confusion » est sans doute l'une des préoccupations fondamentales de Maxime et l'une des clés de sa pensée aussi bien dans ses œuvres spirituelles que dans ses écrits spéculatifs ou polémiques. Mais quand on a reconnu ce principe on n'a pas encore rendu compte, autant que faire se peut, de la loi organisatrice de cette œuvre. Cette unité sans confusion se réalise dans l'unité de vouloir qui n'est qu'une autre expression de la charité.

On comprend alors que ce n'est pas pur hasard que le Confesseur ait joint en un même envoi et sous une seule dédicace le *Dialogue ascétique* et les *Centuries sur la charité*. Le Dialogue est incompréhensible sans les Centuries qui monnaient ses enseignements majeurs et inversement les Centuries réclament, pour être pleinement comprises, le principe organisateur du Dialogue qui en constitue, au sens le plus large, la préface. Les Centuries ont pu être élaborées avant que fût explicitée la synthèse qui s'exprime dans le Dialogue, mais le Dialogue réclame le commentaire des Centuries qui développent largement les divers points de son enseignement le plus original, celui qui situe Maxime dans un autre univers spirituel qu'Évagre, dont il assume pourtant la doctrine presque entière.

I. H. DALMAIS O. P.

CNRS (Paris), Octobre, 1952.

Chronique religieuse.[1]

Église catholique. — Dans une lettre encyclique du 15 décembre 1952, adressée aux évêques des Églises Orientales, « en paix et en communion avec le Siège apostolique », S. S. PIE XII évoque les PERSÉCUTIONS dont souffrent aujourd'hui les chrétiens orientaux [2]. La situation actuelle de l'Église en BULGARIE [3], en ROUMANIE et en UKRAINE y reçoit un relief parti-

1. Voici les sigles qui désignent nos références les plus fréquemment utilisées : *AA* = *Apostolos Andreas* (Sadrazam Ali Paşa cad. 35, Istanbul) ; *CEN* = *Church of England Newspaper* (33, Ludgate Hill, Londres, E. C. 4) ; *CIP* = *Centrale Informatie en Publicatiedienst* (rue du Trône 12, Bruxelles) ; *CT* = *The Church Times* (7, Portugal Street, Kingsway, Londres, W. C. 2) ; *CV* = *Cerkovnij Věstnik* (Le Messager de l'Église russe en Europe occidentale, 12, rue Daru, Paris 8e) ; *CW* = *The Church in the World*, Bulletin of the British Council of Churches (39, Doughty Street, Londres, W. C. 1) ; *DC* = *Documentation Catholique* (5, rue Bayard, Paris 8e) ; *E* = *Ekklisia* (Hodos Iasiou, 1, Athènes) ; *ELK* = *Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung* (Berlin-Spandau, Evang. Johannesstift) ; *ER* = *The Ecumenical Review* (17, route de Malagnou, Genève) ; *FU* = *Faith and Unity*, The Journal of the Council for the Defence of Church Principles (6, Perth Road, Beckenham, Kent, Angleterre) ; *HK* = *Herder-Korrespondenz* (Johanniterstr. 4, Fribourg-en Br.) ; *IKZ* = *Internationale Kirchliche Zeitschrift* (Willadingweg, 39, Berne, Suisse) ; *Ir* = *Irénikon ; LC* = *The Living Church* (407 East Michigan Street, Milwaukee 2, Wisc., U. S. A.) ; *NCO* = *National Council Outlook* (297, Fourth Av., New-York City) ; *OR* = *L'Osservatore Romano* (Città del Vaticano) ; *P* = *Pantainos* (Patriarcat Grec Orthodoxe d'Alexandrie, Egypte) ; *PNHK* = *Persbureau Ned. Hervormde Kerk* (Javastraat, 100, La Haye) ; *POC* = *Proche-Orient Chrétien* (Séminaire Sainte-Anne, Jérusalem par Amman, Jordanie) ; *PR* = *Pravoslavnaja Rus* (La Russie Orthodoxe, Russian Holy Trinity Monastery, Jordanville, N.-Y., U. S. A.) ; *R* = *Réforme*, (5, rue Cernuschi, Paris) ; *RM* = *Russkaja Mysl* (La Pensée russe, 26, rue Montholon, Paris 9e) ; *SICO* = *Servizio Informazioni Chiesa Orientale* (Via della Conciliazione, 34, Rome) ; *SŒPI* = *Service Œcuménique de Presse et d'Information* (17, route de Malagnou, Genève) ; *V* = *Vestnik* (Messager de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe Occidentale, 5, rue Pétel, Paris XVe) ; *VUC* = *Vers l'Unité Chrétienne* (25, Boulevard d'Auteuil, Boulogne-sur Seine, Seine) ; *ŽMP* = *Žurnal Moskovskoj Patriarchii* (Journal du Patriarcat de Moscou, B. Pirogovskaja, 2, Moscou, 48).

2. Cfr *OR*, 31 déc. ; trad. fr. dans *DC*, 11 janvier, col. 15-22.

3. Entre temps la peine de Mgr BOSSILKOV, condamné à mort, a été commuée en détention perpétuelle.

culier de même que la foi et la fermeté du clergé et des fidèles de ces pays. Exhortant à la prière et aux œuvres de pénitence, le Saint-Père termine en faisant mention de l'OCTAVE DE PRIÈRES POUR L'UNITÉ chrétienne qui allait commencer, et y ajoutait une intention spéciale :

« ... Il nous paraît opportun qu'en cette circonstance particulière d'instantes supplications soient adressées à Dieu, non seulement, pour que se vérifie au plus tôt le désir de notre divin Rédempteur : « Père Saint, garde en ton nom ceux que tu m'as donnés, afin qu'ils soient un comme nous sommes un », mais aussi pour que s'ouvrent les prisons et que se brisent les chaînes qui affligent aujourd'hui douloureusement tant de nos fils, pour avoir voulu défendre héroïquement les droits et les institutions de la religion ; pour qu'enfin, la vérité chrétienne, la justice, la concorde et la paix, biens suprêmes de tous les hommes, triomphent au sein de toutes les nations » [1].

Dans son MESSAGE DE NOËL [2], le Pape fait encore allusion aux mêmes persécutions, dont sont victimes les « anciennes chrétientés ou communautés, connues pour l'ardeur de leur foi, pour la gloire de leurs saints et de leurs saintes, pour la splendeur de leurs travaux de science théologique et de leurs œuvres d'art chrétien, et surtout pour la diffusion de la charité et de la civilisation ».

A l'occasion des fêtes par lesquelles les chrétiens de l'INDE ont commémoré en décembre l'arrivée de l'apôtre THOMAS dans ce pays, S. S. Pie XII a prononcé un message radiodiffusé contenant un appel à l'unité chrétienne devant « l'âpre conflit entre les forces du bien et du mal qui se disputent l'âme de l'Asie ».

« Il est à peine nécessaire de vous rappeler que l'Église catholique ne demande à personne de renoncer à ses us et coutumes, qu'elle ne demande à personne d'adopter des manières de vie étrangères. L'Église appartient à l'Orient autant qu'à l'Occident. Elle n'est

1. Cfr aussi *DC*, 8 février, *Un « Livre blanc » du Saint-Siège sur la persécution religieuse en Yougoslavie*, col. 129-138, et la lettre-memorandum que les évêques catholiques yougoslaves, réunis en conférence à Zagreb, en septembre dernier, ont adressée au maréchal Tito, col. 139-146, et *The Sword*, janv.-févr., qui contient des articles sur l'Église en Bulgarie et en Roumanie.

2. Cfr *OR*, 25 déc. ; trad. fr. dans *DC*, 11 janvier, col. 1-14.

liée par aucune culture particulière ; elle s'accorde avec tous ceux qui respectent les commandements de Dieu. Ce qui est en conformité avec la nature de l'homme tel que Dieu l'a créé, ce qui est bon et simplement humain, l'Église l'approuve, l'encourage, l'ennoblit et le sanctifie. Cela étant compris, c'est à vous, chers fils et filles, d'être conscients de vos devoirs envers votre patrie et votre peuple » [1].

Le P. Georges BISSONNETTE, assomptionniste américain, a été désigné en remplacement du P. Arthur Brassard pour exercer le ministère parmi les diplomates étrangers de MOSCOU et vient d'arriver dans la capitale de l'URSS. C'est le quatrième desservant de la paroisse catholique moscovite depuis la conclusion de l'accord entre Roosevelt et Litvinov en 1933.

Église russe en URSS. — Le *Journal du Patriarcat de Moscou* d'octobre (nº 10) contient la nécrologie de Mgr PHOTIUS (Topiro), décédé le 20 août dernier. En 1949 il avait été nommé exarque patriarcal de l'Europe occidentale et ensuite, vu son impossibilité de s'installer à Paris, archevêque de Lvov et Tarnopol.

Mgr SERGE (Korolev), archevêque de Kazan, est décédé le 18 décembre. De 1922 à 1946 le défunt fut l'évêque vicaire de feu le métropolite Euloge (Paris) pour l'Europe Orientale. Il siégea à Vienne de 1946 à 1950, lorsqu'il fut nommé à Kazan.

Par ukaze du 8 novembre, le praesidium du Soviet suprême a décerné l'« Ordre de la Bannière Rouge du Travail » au Patriarche ALEXIS de Moscou à l'occasion de son 75e anniversaire (9 nov.). Cette distinction était accompagnée d'une citation soulignant « l'activité patriotique exceptionnelle déployée par le patriarche au cours de la Grande Guerre et la période qui l'a suivie ».

En 1949 la propriété de la plupart des biens ecclésiastiques russes de TERRE-SAINTE passa au patriarcat de Moscou. Mais certains sanctuaires russes (ceux de la vieille ville de Jérusalem,

1. Le discours a été prononcé en anglais, cfr *OR*, 1 janvier. Signalons ici : Fr. PLACID, T. O. C. D., *The South Indian Apostolate of St. Thomas*, dans *Orientalia Christiana Periodica* XVIII (1952), III-IV, p. 229-245, aussi : R. DUFAYS, *L'Archidiocèse de Trivandrum*, dans *Église Vivante* IV (1952), nº 4, p. 455-459, et : *Die Thomas-Christen*, dans *Catholica Unio* (Fribourg), déc., 1952, p. 76-84.

le Mont des Oliviers, Gethsémani, le Chêne de Mambré) demeurèrent en possession de l'Église russe de l'émigration. *ŽMP* d'octobre reproduit une lettre du patriarche ALEXIS au patriarche TIMOTHÉE de Jérusalem (du 26 septembre) exposant la position anti-canonique de la juridiction de l'« Église orthodoxe russe hors-frontière » et en faisant l'historique [1].

Selon des renseignements reçus de réfugiés, la nouvelle LUTTE ANTI-RELIGIEUSE se manifeste également envers les enterrements religieux. On s'efforce d'empêcher que les tombes des cimetières ne soient ornées de la croix chrétienne plutôt que du triangle noir enfoncé en terre par la base et surmonté d'une étoile rouge à cinq branches, symbole de l'athéisme dont généralement la tombe des citoyens soviétiques est pourvue. Les croyants russes détestent ce dernier emblème qu'ils appellent « signe satanique » et il arrive souvent que les paysans l'abattent pour le remplacer par une croix, lorsque des familles chrétiennes ont dû accepter « le signe satanique » sous l'empire de la contrainte. L'indemnité fixée par les lois sociales pour l'achat d'un cercueil et autres frais funéraires étant insuffisante, la famille du défunt se voit souvent forcée d'accepter les « funérailles sans prêtre » et le « triangle ». Il paraîtrait qu'une forte pression est exercée en ce sens mais qu'elle fait l'objet aussi d'une vive opposition [2].

La SOCIÉTÉ DES ÉTUDES POLITIQUES ET SCIENTIFIQUES qui, comme on sait, remplace maintenant l'ancienne ligue athée, compterait actuellement 314.000 membres, surtout des intellectuels soviétiques. Nous avons déjà signalé ses multiples publications. Au cours de ses 64 mois d'existence (depuis juillet 1947) elle a organisé d'innombrables conférences et édité 2.700 comptes rendus de celles-ci, tirés à plus de 114 millions d'exemplaires. Cela n'empêche cependant pas la *Pravda* de critiquer récemment avec sévérité les nouveaux « sans-Dieu » dont la propagande anti-religieuse ne serait pas suffisamment efficace [3]. L'article

1. Les relations diplomatiques entre l'URSS et l'État d'Israël viennent de se rompre, ce qui entraînera probablement encore un changement dans la question des propriétés ecclésiastiques russes en Palestine.
2. Cfr *CIP*, 13 nov.
3. *Id.*, 30 déc.

se termine par un vigoureux « rappel à l'ordre » comme on en rencontre fréquemment dans cet organe du Parti.

Dans le cadre des plans de reconstruction des édifices historiques de Kiev qui ont été endommagés par faits de guerre, la restauration de la vieille cathédrale SAINTE-SOPHIE de la ville a été entreprise. Entre autre la dorure de la coupole, qui n'avait plus été restaurée depuis cent ans, a été remise à neuf [1].

Émigration russe. — Le *Messager de l'Église Russe en Europe Occidentale* d'octobre-novembre est consacré à l'ASSEMBLÉE ÉPARCHIALE qui s'est tenue à Paris du 30 septembre au 5 octobre 1952. Elle était présidée par Mgr VLADIMIR. Dans un rapport détaillé, l'évêque SILVESTRE a exposé la vie de l'exarchat durant les trois dernières années [2]. Il y est souligné que les relations avec la juridiction russe synodale (Mgr Anastase) demeurent difficiles : ainsi la rencontre, en juillet 1950, des deux métropolites n'a donné aucun résultat. Quant à la vie des paroisses russes de province, le rapport les dépeint sous un jour assez sombre. Leur pauvreté est telle qu'elles peuvent à peine pourvoir à la subsistance du clergé ; les prêtres se sentent souvent isolés par suite des divergences de vues et discussions qui séparent leurs paroissiens ; il n'est pas rare qu'ils soient en butte à la suspicion ou au dénigrement. On note comme un phénomène général la diminution du nombre des paroissiens. Certains demandent l'établissement de la confession collective ou bien encore le raccourcissement des offices (45 minutes pour l'office de Vigile ; 50 minutes pour la Liturgie, etc.). Le chant liturgique est peu cultivé, soit par suite de l'ignorance du slavon, soit par suite d'un défaut de zèle. Souvent le prêtre est contraint de célébrer avec la seule assistance d'un chantre inexpérimenté, surtout aux fêtes qui se célèbrent un jour ouvrable. Seuls des petits groupes — et grâce à des efforts héroïques — versent régulièrement leur cotisation et c'est par eux que les paroisses arrivent à rester en vie. « La masse oublie de le faire ou ne désire pas participer à la vie de la paroisse sous des prétextes divers, qui souvent reposent

1. *Id.* 29 janvier.
2. Cfr *CV*, 1952, n° 6, p. 2-8.

sur des antipathies personnelles, de vieilles rancunes, un amour-propre blessé, etc. » On veut que le prêtre soit partout présent et dès qu'il tarde à venir, des mécontentements et des reproches se manifestent. A ces difficultés d'ordre interne s'ajoute, en certains endroits, « une active propagande de la part des ukrainiens, des uniates et des sectaires ». (L'on peut se demander si un grief aussi peu nuancé se trouve bien à sa place ici, après la description du désarroi spirituel dans lequel est plongé une grande partie de l'émigration russe de France). La pénurie de prêtres est une autre cause d'inquiétude : en trois ans, il n'y a eu que deux ordinations. Le rapport signale plus brièvement quelques aspects réjouissants de la vïe des paroisses russes : la construction ou la restauration de quelques églises, l'œuvre des « missions » dans les paroisses, l'apostolat chez les enfants et la jeunesse, les publications et l'enseignement. L'archimandrite MÉTHODE a lu un rapport sur les diverses activités d'assistance sociale organisées par l'Exarchat.

Une résolution exprime le souhait de voir organiser des services religieux dans la langue du pays, notamment en français pour la France et la Belgique. — Nous avons déjà noté précédemment que cette assemblée avait élu deux nouveaux évêques-vicaires, l'un pour la France méridionale, l'autre pour la Belgique.

Dans le même numéro que celui auquel nous empruntons ces informations, la rédaction du *Messager* exprime sa satisfaction au sujet de l'APPEL A L'UNITÉ formé par les évêques de la juridiction synodale en Europe en septembre dernier [1]. Le journal suggère les mesures suivantes à prendre de commun accord en vue d'aboutir à une entente véritable : renonciation aux éparchies parallèles et à l'organisation de nouvelles paroisses parallèles, ainsi qu'à l'admission d'ecclésiastiques venant d'une autre juridiction sans être pourvus de lettres de congé. Ces dernières ne doivent cependant pas être refusées à ceux qui les sollicitent légitimement.

Fin janvier, un événement important est survenu dans les « paroisses orthodoxes françaises ». Depuis 16 ans, celles-ci

1. Cfr Chronique 1952, p. 387.

dépendaient du Patriarcat russe de Moscou (groupe Winnaert). Le clergé et les fidèles de la paroisse Saint-Irénée — de même que les communautés qui s'y rattachent — ont décidé de quitter la juridiction du patriarcat russe et d'organiser dorénavant leur vie ecclésiastique sur d'autres bases canoniques [1].

Signalons dès maintenant les deux premières publications d'une série d'études que le Cabinet Pédagogique Religieux de l'INSTITUT SAINT-SERGE à Paris publie sous le titre : *L'Orthodoxie et l'actualité* (en russe) : V. ZĚNKOVSKIJ, *Notre Époque ;* N. AFANASIEV, *La Table du Seigneur* (1952).

Alexandrie. — Les fêtes commémorant le MILLÉNAIRE de la bibliothèque patriarcale d'Alexandrie ont eu lieu du 16 au 19 novembre. Les autres communautés chrétiennes s'y sont associées.

Pantainos annonça que le patriarche CHRISTOPHORE d'Alexandrie a été frappé de paralysie. Il n'a pas pu assister aux fêtes du millénaire.

Angleterre. — A la suite de certaines déclarations récentes du Dr. FISHER, archevêque de Cantorbéry, la question de l'APPARTENANCE A L'ÉGLISE a fait l'objet de discussions dans différents cercles anglicans. Notamment aux États-Unis, lors de la Convention de l'Église épiscopalienne, l'archevêque avait affirmé que « la tradition, la pratique et l'opinion de la majeure partie de la communion anglicane » admettent que tous les baptisés ou groupements de personnes baptisées font partie de l'Église et qu'en conséquence les divisions qui séparent les chrétiens sont des divisions ou schismes « à l'intérieur de l'Église ». Dans un sermon prononcé à la cathédrale Saint-Paul à Londres, et ensuite devant la Convocation de Cantorbéry d'octobre [2], le Dr. Fisher a développé le même thème. Ses contradicteurs ont contesté que la tradition de l'Église d'Angleterre soit telle et signalé les inconvénients théologiques de sa thèse.

La dernière séance du *Church Assembly* (sorte de parlement ecclésiastique comprenant des laïcs) a longuement discuté la

1. Cfr *RM*, 4 février.
2. Cfr *CW*, nov. 1952.

question d'une réforme du *Prayer Book*. Personne, même les évêques, n'observe les rubriques du rituel actuel qui date de 1662, mais on redoute le *veto* de l'État, comme ce fut le cas en 1928. On préférerait que l'Église puisse elle-même réformer ou modifier sa liturgie suivant les circonstances. La question de la nomination des évêques fut également débattue. On veut écarter tout danger d'influence politique (on envisagea notamment l'hypothèse de la nomination d'un « doyen rouge »). A présent, les évêques sont nommés par la Reine sur la proposition du Premier ministre qui consulte d'abord le Primat.

L'Église d'Angleterre a entrepris la revision de son droit canonique *(Canon Law)*. Il était demeuré inchangé depuis 350 ans. Au nombre des questions à l'étude figure celle de la position des laïques dans la vie de l'Église.

Des voix s'étant élevées dans certains milieux catholiques en vue d'obtenir la canonisation du Cardinal Newman, la question fut reprise dans la presse anglicane à propos de la CANONISATION de nouveaux saints dans l'Église d'Angleterre. On a rappelé à ce propos que lors de la Conférence de Lambeth de 1948 l'archevêque de Cantorbéry a nommé une COMMISSION chargée d'étudier la question.

Une vingtaine de paroisses de la cité de Londres ont été récemment supprimées. Leur territoire a été englobé dans d'autres paroisses en raison de ce qu'un grand nombre d'hommes d'affaires qui travaillent dans le City durant la semaine résident dans la périphérie de la ville. C'est ainsi que l'église Sainte-Marguerite Pattens sera désormais un CENTRE DE FORMATION pour le clergé. On y donnera des cours de théologie pastorale, de prédication, de liturgie et d'administration pastorale. Le besoin d'un tel centre s'est fait sentir lors de la Mission de Londres de 1949.

L'archevêque Cyrille GARBETT d'York a, lors de la Convocation d'octobre, mis ses auditeurs en garde contre l'apostolat des guérisons *(Ministry of healing)*. Sans entendre préjuger de l'exercice sérieux d'un tel apostolat, l'archevêque met les fidèles en garde contre les activités abusives ou spectaculaires qui s'y rencontrent et qui sont notamment l'œuvre d'« évangélistes américains » : « Je crois que ceux-là font beaucoup de tort par

leurs allures hystériques et sensationnelles de même que par leur prétentions injustifiées d'opérer des guérisons »[1].

Nous aborderons plus loin les discussions qu'a fait naître la formule du serment du couronnement[2].

Athos. — La *Gerontia* (conseil) de LAVRA s'est prononcée par 5 voix contre 3 et 3 abstentions pour le rétablissement de la VIE CÉNOBITIQUE[3].

L'archimandrite JEAN, higoumène de la skite russe SAINT-ÉLIE, est décédé l'été dernier. Dans le journal *Rossija* (N. Y.) du 5 septembre, Mgr SÉRAPHIM rappelle qu'avant la première guerre la communauté comptait 450 membres. Aujourd'hui il n'en reste plus que vingt, tous fort âgés et incapables de travailler. De ce fait, la pauvreté y est très grande.

Une lettre provenant du Monastère de la SAINTE-TRINITÉ[4] abonde dans le même sens, avec cette différence que ce monastère ne compte plus que huit vieillards impotents. Pour comble de malheur, la noiseraie du monastère et qui était sa principale source de revenus a, l'été dernier, été détruite par le feu.

Le patriarche VIKENTIJE de Serbie a demandé à l'Église de Grèce de permettre que des Serbes entrent au monastère de CHILANDAR. Ces futurs moines sont disposés à prendre la nationalité grecque. On lui a répondu que la question du recrutement relève du patriarcat œcuménique et celle de la naturalisation du gouvernement grec[5]. Le Ministre des affaires étrangères de Yougoslavie a fait une démarche personnelle auprès de l'ambassade de Grèce pour appuyer la demande du patriarche serbe[6].

Chypre. — L'archevêque MACAIRE a quitté l'île le 20 octobre 1952 pour se rendre à New-York. Il y suivra les travaux de la session générale de l'O. N. U. et y défendra la cause du rattache-

1. Cfr *CT*, 17 oct. et Chronique 1952, p. 282.
2. Cfr p. 61.
3. Cfr *Agios Pavlos*, nov.-déc.
4. Cfr *RM*, 10 déc. 1952.
5. Cfr *Katholiki*, 23 janvier.
6. Cfr *Agios Pavlos*, nov.-déc.

ment du peuple grec de Chypre à la Grèce. Il s'est également rendu à Los Angeles où, le 30 novembre, il a officié dans la cathédrale Sainte-Sophie nouvellement inaugurée [1].

États-Unis. — La 11e CONVENTION clérico-laïque des communautés grecques d'Amérique s'est tenue du 29 septembre au 3 octobre. A cette occasion, le patriarche ATHÉNAGORE de Constantinople a exhorté par lettre le clergé et les fidèles à rester en étroite union avec le centre de l'Orthodoxie, le trône œcuménique de Constantinople. Il souligne le devoir de conserver l'usage de la langue de leurs ancêtres tant dans les rapports entre eux que dans l'exercice du culte et souhaite que des mesures utiles soient prises à cet effet. « Il n'est pas possible de se représenter une Église orthodoxe sans la richesse spirituelle de l'héritage ancestral et du Saint Évangile, fixés l'un et l'autre dans notre langue sacrée ».

La *Νέα Γενεά*, organisation de la jeunesse grecque, a marqué son accord pour qu'à la Sainte Liturgie et pour les Sacrements soit employé le grec seulement. Mais en même temps, elle manifestait aussi sa satisfaction de ce qu'on ait permis aux prêtres de prêcher également en anglais [2].

On compte plus de 400 églises et chapelles grecques aux États-Unis. La nouvelle église Sainte-Sophie à Los Angeles, dont l'actuel patriarche œcuménique avait posé la première pierre, sera considérée comme la cathédrale principale de l'orthodoxie en Amérique [3].

Finlande. — Une délégation du Patriarcat de Moscou a visité les paroisses finlandaises de cette juridiction. Elle a été reçue par l'archevêque HERMAN et l'évêque ALEXANDRE, chefs de l'Église orthodoxe de Finlande qui se trouve sous la juridiction de Constantinople (80.000 fidèles, 40 paroisses, 80 prêtres et un séminaire). On se souviendra que presque tous les Finlandais orthodoxes avaient fui la Carélie lorsque, après la deuxième

1. Cfr *Apostolos Varnavas*, oct. et nov.
2. Cfr *The Orthodox Observer* (N. Y.), oct.
3. Cfr *AA*, 25 oct.

guerre, cette région devint partie de l'Union Soviétique. Actuellement, de nouvelles églises sont en construction. Selon *Living Church* du 7 décembre, le secrétaire de l'Église orthodoxe de Finlande, Alexis PEROLA, s'est vu contraint de démissionner en raison de l'activité qu'il déployait pour amener l'Église finnoise sous la juridiction du Patriarcat de Moscou qui s'y intéresse vivement.

Grèce. — Le nouveau Saint-Synode (pour la 98e période) est composé des métropolites JACQUES de Mitylène, ALEXANDRE de Verria, CHRYSOSTOME de Philippes, JOACHIM de Xanthi, IRÉNÉE de Samos, CONSTANTIN de Serrès, DOROTHÉE de Larissa, GRÉGOIRE de Mantinée et CHRYSOSTOME de Xante. Le Saint-Synode a décidé de célébrer la fête de la Protection de la Mère de Dieu le 28 octobre pour la faire coïncider avec la fête nationale commémorant la protestation du 28 octobre 1940 [1]. (Il est à noter que l'Église russe célèbre cette fête le 1er octobre). Le Saint-Synode a demandé au Ministère des Cultes et de l'Instruction de rétablir la Direction générale des Cultes qui fut supprimée il y a quelques années. Elle avait pour mission de servir d'intermédiaire entre l'Église et l'État.

Enoria du 5 décembre propose au nouveau gouvernement du général Papagos une longue série de réformes et de mesures pour résoudre les différents problèmes ecclésiastiques dont la première est une revision de la charte constitutionnelle de l'Église de Grèce.

Les dirigeants de l'*Apostoliki Diakonia* ont organisé, à la demande de plusieurs métropolites, des réunions pour les desservants de paroisses dans différents diocèses. Ils y ont traité de problèmes de pastorale [2].

Dans sa session du 25 novembre, le Synode a résolu de demander au Ministère des Cultes de permettre l'ordination des candidats à la prêtrise qui n'ont achevé qu'une année d'études dans les *phrontistiria* inférieurs ou supérieurs [3].

Le métropolite de Salonique se propose de créer un foyer pour étudiants en théologie et prêtres de la campagne. Les

1. Cfr *E*, 1er nov.
2. Cfr *Enoria*, 5 déc.
3. Cfr *E*, 1-15 déc.

prêtres, dont beaucoup n'ont qu'une instruction élémentaire, pourront y suivre des cours de perfectionnement. Un centre où le clergé pourra se préparer à des tâches pratiques sera organisé dans le monastère historique de Penteli. L'effort de renouvellement spirituel de l'Église orthodoxe en Grèce porte encore principalement sur la préparation des cadres.

L'institut SAINTE-BARBE, destiné à la préparation de jeunes femmes au ministère d'éducatrices religieuses, d'assistantes de paroisses, de catéchistes et de dirigeantes de jeunesse a dû fermer ses portes faute de ressources. On prévoit cependant qu'il reprendra incessamment son activité grâce à une aide substantielle des protestants américains [1].

L'assemblée annuelle du Comité exécutif de l'Union Chrétienne des Jeunes gens (Y. M. C. A.) s'est tenue du 4 au 11 septembre au centre de l'*Apostoliki Diakonia* d'Athènes sous la présidence de M. PATON. M. ALIVISATOS, président de l'YMCA grecque, a traité du culte de l'Église orthodoxe, sujet d'étude de la première journée [2]. Parmi les autres matières à l'ordre du jour, notons : La contribution de l'YMCA à l'œuvre de la compréhension mutuelle des Églises chrétiennes et les rapports de l'YMCA avec le Vatican. Le prof. Alivisatos a souligné lors de la dernière réunion que l'œuvre de l'YMCA reçoit en Grèce tout l'appui désirable de la part du Gouvernement et de l'Église orthodoxe. L'archevêque SPYRIDON d'Athènes, président d'honneur de l'YMCA grecque, nota que dès ses débuts en Grèce, cette organisation avait revêtu un caractère orthodoxe [3].

Inde. — Dans l'État de Malabar et de Travancore-Cochin, le 1900e ANNIVERSAIRE de l'arrivée de l'apôtre THOMAS dans les Indes a été célébré par une cérémonie interconfessionnelle. Celle-ci était présidée par le catholicos de l'Église syrienne orthodoxe, S. S. Moran Mar BASILE GEEVARGHESE II. L'estrade était en outre occupée par des représentants des Églises orthodoxe syrienne, Mar Thomas, syro-chaldéenne, de l'Église de

1. Cfr *SŒPI*, 19 déc.
2. Cfr dans *Orthodoxia* 1952, nº 2, p. 140-145, Ham. ALIVISATOS, *Le Culte de l'Église orthodoxe*.
3. Cfr *E*, 1 nov.

l'Inde du Sud et de l'Église anglicane de l'Inde, Pakistan, Birmanie et Ceylan. Notons parmi les principaux orateurs : M. K. K. KURUVILLA (Église Mar Thomas), le Dr. John MATTHAÏ (orthodoxe), M. J. THALIATH (catholique), M. VISSER 'T HOOFT et le P. Marcos KALACHANDRA (syrien jacobite). Trois évêques catholiques étaient venus saluer l'assemblée [1].

Roumanie. — Si, ces derniers temps, les dirigeants de l'Église orthodoxe roumaine ont fait montre de plus de réserve envers les directives de l'État, il n'en est pas de même, semble-t-il, en ce qui concerne leur « lutte pour la paix ». Presque tout le journal officiel *Biserica Ortodoxă Română* de juin-août 1952 est consacré à ce sujet, qui précède même le rapport des travaux du Saint-Synode. Le patriarche JUSTINIEN a publié une lettre pastorale à l'occasion de Noël où, à plusieurs reprises, il est question des « Hérode » de notre temps dont les soldats sèment le feu et la mort dans les villes et villages de Corée, et qui se préparent à étendre de par le monde un massacre sans précédent. — Tout cela n'empêche que cette année la fête de Noël, qui, les années précédentes avait déjà été entravée, est officiellement supprimée. Dans les écoles, les cours se poursuivent jusqu'au 30 décembre et les enfants jouissent de « vacances d'hiver » du 31 décembre au 10 janvier.

Yougoslavie. — Ici également, l'on a annoncé peu de temps avant Noël que le 25 décembre serait un jour scolaire ouvrable dans tout le pays. Cela est conforme aux derniers règlements au sujet de l'éducation de la jeunesse, publiés par le *Prosvetjni Vjestnik*, organe officiel du Ministère de l'Instruction de la République yougoslave de Croatie. On y dit notamment que les maîtres d'école ne doivent pas demeurer passifs en présence des éléments réactionnaires, dont les prêtres, qui veulent faire prévaloir leur influence sur la jeunesse, occupent la première place. Le journal note que l'autorisation de donner l'enseignement religieux dans les écoles a été retirée. A moins d'être nantis de l'autorisation exigée par la loi, ni les laïcs, ni les ecclésiastiques

1. Cfr *SŒPI*, 2 janvier.

ne peuvent constituer des organisations d'enfants ou de jeunesse. Toute infraction de ce genre doit être immédiatement signalée à la U. D. B. (Police d'état yougoslave) [1].

D'autre part, le patriarche VIKENTIJE, chef de l'Église orthodoxe en Yougoslavie, estime que les relations entre l'Église orthodoxe et l'État s'améliorent progressivement. C'est ce qu'il a déclaré dans la presse dans une lettre répondant à une déclaration de l'archevêque de Cantorbéry qui, au début de décembre, avait parlé de l'« hostilité croissante » du gouvernement yougoslave envers l'Église orthodoxe serbe durant les derniers mois [2]. Il existe certains désaccords avec quelques organismes secondaires du gouvernement, explique le Patriarche, mais cela procède vraisemblablement d'un excès de zèle entraînant une application erronée des règlements. « Ces désaccords sont peut-être également dus à ce que des prêtres isolés ne tiennent pas suffisamment compte des nouvelles prescriptions » [3].

Relations interorthodoxes.

Dans *Apostolos Andreas* du 8 novembre, le métropolite NICOLAS d'Axoum se livre à une ATTAQUE assez vive contre le patriarche CHRISTOPHORE d'Alexandrie à propos de ses déclarations au journal *Akropolis* d'Athènes (8 oct.) sur la situation de l'Église en Russie. Tandis que lors du Concile de Moscou de 1948, le patriarche Christophore avait contesté le droit du patriarche de Moscou de convoquer des synodes interorthodoxes et soutenu que cette prérogative n'appartenait qu'au Patriarche œcuménique, il se contredit aujourd'hui. En effet, écrit Mgr Nicolas, il dénie maintenant ce droit au siège de Constantinople en soutenant qu'il ne tiendrait pas sa situation privilégiée des saints canons mais simplement à titre temporaire. Si Constantinople a joui de la prééminence sur les autres patriarcats, ce

1. Cfr *CIP*, 17 déc.
2. Cfr *CT*, 12 déc. La déclaration a été faite à propos de la visite annoncée du maréchal Tito en Angleterre. L'archevêque anglican y dit aussi que l'Église catholique romaine en Yougoslavie a durant longtemps été non seulement sous la même pression constante, mais qu'elle a subi une persécution active, ouverte et rigoureuse.
3. Cfr *CT*, 19 déc. ; *AA*, 17 janvier.

fut parce qu'elle était devenue la capitale de l'empire byzantin. Aujourd'hui, ce serait le patriarcat de Moscou qui pourrait prétendre au rang de patriarcat œcuménique pour autant du moins que l'État où il a son siège estimerait pouvoir soutenir l'Église orthodoxe dans son fonctionnement canonique intégral. Le métropolite Nicolas d'Axoum reproche encore au patriarche d'Alexandrie d'avoir déclaré au journal athénien qu'en Russie l'État ne s'immisce pas dans les affaires ecclésiastiques et réciproquement, et que l'Église russe ne collabore pas avec l'État. Mgr Christophore a enfin soutenu ne pas avoir entretenu de rapports avec la légation soviétique au Caire, alors que selon Mgr Nicolas il lui aurait envoyé des mémoires de nature politique.

La volte-face du patriarche Christophore apparaît déjà dans la lettre qu'il adressa le 5 juin au métropolite ÉLEUTHÈRE de Prague [1]. Tout en le remerciant pour ses vœux de Pâques, le patriarche le félicite pour la proclamation de l'autocéphalie de l'Église orthodoxe tchécoslovaque. Or la proclamation de cette autocéphalie par le patriarche de Moscou avait constitué de sa part un nouveau défi envers le Patriarche œcuménique [2].

Apostolos Andreas du 25 novembre nous apprend que le patriarche CHRISTOPHORE s'est rendu chez le patriarche ALEXANDRE d'Antioche, en passant par Athènes. Sa visite avait pour objet de plaider pour la convocation d'un synode panorthodoxe, déjà plusieurs fois annoncé, puis décommandé [3]. Le patriarche d'Alexandrie prendrait lui-même sur lui de le convoquer parce que « le patriarcat œcuménique ne s'intéresse pas à ces questions si graves et n'est plus à même de convoquer les différentes Églises orthodoxes et recevoir leurs représentants ». C'est en conséquence à lui, en sa qualité de second dans l'ordre des patriarches, qu'il incombe de prendre l'initiative. Il propose comme lieu de réunion le Mont-Sinaï, Damas ou le monastère de Seïdnaja. C'est là qu'eut lieu l'entrevue des deux patriarches. La réception fut cordiale mais à ce qu'il paraît, la proposition du patriarche d'Alexandrie fut accueillie avec froideur. Le patriarche d'An-

1. Cfr *ŽMP*, n° 10 (oct.), p. 21-22.
2. Cfr Chronique 1952, p. 178.
3. Cfr Chronique 1952, p. 394.

tioche (dont on connaît d'autre part la sympathie pour Moscou) lui a répondu qu'on doit tenir compte des canons et traditions de l'Église orthodoxe concernant la position et les droits du trône œcuménique. De leur côté, les métropolites du patriarcat d'Antioche s'opposèrent énergiquement à pareille mesure. Le correspondant (P. A.) d'Alexandrie, qui écrivit ces nouvelles au journal constantinopolitain, termine en disant que le patriarche Christophore revint sans rien avoir obtenu et « quant à nous, nous nous attristons de ses maladresses répétées ».

Relations interconfessionnelles.

Notons d'abord quelques échos de la SEMAINE DE L'UNIVERSELLE PRIÈRE DES CHRÉTIENS POUR L'UNITÉ qui vient de se célébrer. Du côté catholique, elle a eu, cette fois, un éclat tout particulier car, comme nous l'avons signalé ci-dessus, S. S. PIE XII venait d'attirer l'attention sur elle par son encyclique *Orientales Ecclesiae* du 25 décembre en demandant à cette occasion qu'on prie également pour les CHRÉTIENS ORIENTAUX PERSÉCUTÉS aujourd'hui pour leur foi. A ROME, des cérémonies ont eu lieu dans quelque 60 églises de la ville, notamment dans la Basilique Sainte-Marie-Majeure où le cardinal-vicaire MICARA a présidé. Des conférences et des réunions de prières furent organisées dans plusieurs collèges et séminaires.

Par des articles traitant de problèmes de l'Unité chrétienne et par l'annonce des différentes cérémonies et conférences, la presse catholique de tous les pays a donné un rayonnement tout particulier à la Semaine de cette année.

En *France*, M. l'abbé P. COUTURIER a publié un nouveau tract à l'occasion de l'Octave. Il contenait quelques réflexions sur la cause de l'Unité et des prières appropriées. Notons aussi la brochure du P. G. TAVARD, *l'Angoisse de l'Unité* (Paris, Bonne Presse). A Paris, Bordeaux, Lille, Valenciennes et en bien d'autres endroits du pays. des réunions et cérémonies ont été organisées. Plusieurs d'entre elles furent présidées par le chef même du diocèse. Dimanche 28 janvier, une Liturgie byzantine pontificale fut célébrée dans la basilique du Sacré-Cœur de Montmartre en présence de LL. Ém. les cardinaux FELTIN et RONCALLI.

Plusieurs périodiques avaient consacré des articles à des questions

concernant l'Unité chrétienne. Nous avons sous les yeux : *La Vie Spirituelle* de janvier, numéro spécial ayant pour titre : *Le Mystère de l'Unité* (C. J. DUMONT, R. POELMAN, Y. CONGAR, O. ROUSSEAU, R. AUBERT) ; *Études*, janvier, H. DE LUBAC : *L'Église, notre Mère* ; *La France Catholique*, 16 janvier, double page avec des contributions de J. DANIÉLOU, D.E. LANNE, D. O. ROUSSEAU, M.J. LE GUILLOU, G. ZANANIRI ; *Bulletin du Cercle S. Jean-Baptiste* avec quelques pages sur la spiritualité orthodoxe (E. BEHR-SIGEL, H. PELETIER, S. ESMEIN, P. PASCAL) ; *Unitas*, janvier-février (Mgr BLANCHET, Ch. BOYER, etc.).

En *Belgique*, des veillées de prières ont eu lieu dans plusieurs paroisses de la capitale durant toute la semaine. Le R. P. PONTET a fait une conférence sur le sujet *L'Église par delà les Schismes*. Mgr CENTO, nonce apostolique, y assistait. Un millier de personnes avaient répondu à l'appel des promoteurs d'une soirée d'information *Catholicisme-orthodoxie-protestantisme* à MONS. Y prirent la parole : M. le chanoine R. AUBERT (de l'Université de Louvain), le R.P. V. ROMENSKIJ (vicaire général pour la Belgique de l'Église orthodoxe russe en Europe occidentale) et M. le pasteur Ch. WESTPHAL (Paris, directeur de la revue réformée *Foi et Vie*). S. E. Mgr HIMMER, évêque de Tournai, et M. le Pasteur DE WORM, président de la Fédération des Églises protestantes de Belgique, assistaient à cette séance, la seconde du genre en Belgique. (La première eut lieu il y a deux ans à Liège, sous la présidence de S. Exc. Mgr KERKHOFS). — Des cérémonies religieuses et conférences avaient également été organisées à Malines, Liège, Namur, Bruges, Anvers et en plusieurs autres endroits du pays. Elles furent suivies par un assistance particulièrement nombreuse.

En *Angleterre*, une réunion interconfessionnelle s'est tenue le 19 janvier à SEYMOUR HALL, Londres, sous la présidence de l'évêque anglican de Dorchester, le T. R. K. RICHES. Le R. P. GALDAU (orthodoxe roumain), le R. P. RIPLEY (catholique) et le pasteur J. M. TODD (congrégationaliste) y ont pris la parole. Un « duplicate » de cette séance a eu lieu à bord du navire-école « Defiance » en rade de Devonsport. Plus de 200 matelots et officiers assistèrent à la réunion organisée par l'aumônier militaire anglican, le Rév. H. M. DENTEGH-MAXWELL, qui a lu le discours de l'évêque de Dorchester. Les autres discours furent lus par un aumônier catholique et un nonconformiste. La conférence orthodoxe fut également résumée. Le capitaine (anglican) présidait. Le commandant (catholique) a

exprimé l'espoir que de telles réunions puissent contribuer à guérir les divisions entre chrétiens. Au cours de toute la semaine, des offices furent quotidiennement célébrés à bord (*CT* 30 janv).

En *Suisse*, à Lucerne, un groupe d'une douzaine de laïques, catholiques, vieux-catholiques et réformés, comprenant des médecins, avocats, professeurs, industriels, éditeurs et architectes, ont adressé une lettre à tous les ecclésiastiques chargés de paroisses. Elle leur demandait de consacrer leur prédication du dimanche 18 janvier au miracle et au devoir de l'Unité chrétienne en se fondant sur les versets *Éph.* IV, 1-6. « Ne serait-ce pas un témoignage d'amour, porte cette lettre, que d'entendre en ce dimanche proclamer la Parole de Dieu sur un même thème et de voir toutes les confessions demander à Dieu de leur accorder le grand bienfait de l'Unité... » (*SŒPI* 30 janvier).

En *Allemagne*, l'*Una Sancta* (Meitingen-Munich) a publié une lettre circulaire à l'occasion de la Semaine. Des détails sur la célébration de l'Octave en plusieurs endroits nous manquent encore. Il en est de même pour le *Liban*, où a BEYROUTH notamment, il y eut, chaque jour de l'Octave, des cérémonies de prières pour l'Unité, selon un rite différent, dans la cathédrale maronite. Tout comme les deux années précédentes, les *Amis de l'Union* ont organisé des conférences d'information (catholique, protestante, orthodoxe), cette fois, trois jours consécutifs. Il paraît que cette année, la semaine à pris là-bas une ampleur exceptionnelle.

Ajoutons que cette année également, la *Commission de Foi et Constitution* a publié un appel à la prière en indiquant certains sujets qui sont comme un écho de la Conférence de Lund du mois d'août dernier. Nous y relevons ce qui suit :

« Prions — qu'une étude en commun plus poussée de la doctrine sur la personne et l'œuvre du Christ et du Saint-Esprit mène à un accord plus profond sur la doctrine de l'Église ; — que la certitude s'implante plus fermement en nous que la voie du Christ est la voie de l'Église et que le mystère de sa vie est le mystère même de la vie de l'Église ».

« Qu'un accord s'établisse sur la nature de l'unité de l'Église et de sa continuité en tant que communauté visible et que tous ses membres, reconnaissant Jésus-Christ comme leur vivant Seigneur et Sauveur, reconnaissent mutuellement leur pleine appartenance à son Corps, afin que le monde croie ».

« Que tous les chrétiens cultivent en eux une attitude faite de sympathie et de respect à l'égard de toutes les formes de culte par lesquelles Dieu rencontre l'homme ».

« Qu'ainsi ils soient amenés à se demander dans quelle mesure la diversité des formes du culte entre nos différentes confessions permet de concevoir une diversité pareillement riche au sein d'une Église unifiée ».

« Que les discussions relatives au douloureux problème de l'intercommunion soient rendues plus fécondes et plus charitables par l'adoption de termes clairs et communément reçus pour la discussion ; — et que partisans et adversaires d'une intercommunion réalisée avant la pleine union respectent les convictions mutuelles et s'efforcent de résoudre leurs divergences ».

CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — Notons — bien qu'un peu tard — que la 12e SEMAINE ESPAGNOLE DE THÉOLOGIE, organisée par l'Institut « Francisco Suarez » à Madrid, du 15 au 20 septembre dernier, était consacrée au MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE. Quelques titres des conférences qui y furent données en montrent l'intérêt : *L'œcuménisme : exposé des problèmes qu'il pose* (Prof. Dr. Ramiro Lopez GALLEGO) ; *Le ministère et l'unité de l'Église dans l'œcuménisme* (Dr. Augustin Dominguez AMO) ; *L'attitude du Magistère devant l'œcuménisme* (Dr. Avelino Estebán ROMERO) ; *Comment l'œcuménisme réagit devant l'attitude de Rome* (Dr. Jesús IRIBARREN) ; *Les possibilités qu'offre et les exigences qu'impose aux catholiques le mouvement œcuménique* (P. Bernardo MONSEGÚ) ; *Idées et tendances œcuméniques chez certains écrivains catholiques* (P. Marcelino LLAMARA) [1].

Un CYCLE de conférences sur *Le Mouvement œcuménique actuel* a lieu au cours de l'année scolaire 1952-1953 à l'École diplomatique à Madrid. Il est donné par le Dr. Alejandro Martinez GIL, professeur au séminaire de la capitale espagnole [2].

Un CYCLE de cinq conférences a été organisé du 21 novembre au 10 mars dans le cadre des Grandes conférences de l'Institut catholique de Paris. Elles ont pour sujets : *La grande rupture entre l'Orient et l'Occident* (R. P. LATHOUD) ; *L'Église russe* (R. P.

1. Cfr *Index Culturel Espagnol* (Madrid), 1er nov. p. 1-5.
2. *Id.*, 1er déc. p. 1.

WENGER) ; *Anglicanisme et Catholicisme, leurs rapports actuels* (R. P. BOUYER) ; *Tendances actuelles du protestantisme européen* (R. P. DANIÉLOU) ; *Les chrétiens resteront-ils toujours divisés?* (R. P. ROUQUETTE ; cette dernière conférence a été présidée par S. Ém. le cardinal FELTIN).

Orthodoxes. — Nous tenons à signaler la feuille mensuelle *Îndreptar*, rédigée par le prêtre orthodoxe roumain Flavien POPAN (Munich, Kapuzinerstr. 38), qui déploie un effort très louable vers une meilleure compréhension entre catholiques et orthodoxes. Elle paraît depuis le début de 1951 et contient également des renseignements sur les publications roumaines à l'étranger. Citons au nombre de ses collaborateurs réguliers l'auteur bien connu Mircéa ELIADE et Mgr Octavian BÂRLEA.

Une « HISTOIRE DE L'ÉGLISE BYZANTINE » de grande vulgarisation est annoncée. Elle sera l'œuvre de M. Gaston ZANANIRI qui est particulièrement versé dans les choses de l'Orient méditerranéen. Le prospectus reproduit une lettre du patriarche catholique MAXIMOS IV d'Antioche. Nous y relevons le passage suivant, très caractéristique du climat « nouveau » dans ce domaine : « Nous avons pris connaissance de la table des matières qui montre l'abondance, la gravité et la délicatesse des sujets que M. Zananiri compte traiter dans son ouvrage ; connaissant son talent et son esprit irénique, nous comptons qu'il traitera avec la délicatesse et la justesse qu'il faut les questions relatives aux « schismes » orientaux, surtout ceux de Photios et de Kirularos »[1].

Quelques articles. — B. SCHULTZE s.j., *Untersuchungen über das Jesus-Gebet* (*Orientalia Christiana Periodica* XVII (1952), 3-4, p. 319-343) ; L. TYZSKIEWICZ s.j., *Réflexions du penseur russe V. Rosanov sur le Catholicisme* (*Nouv. Revue Théologique*, déc. 1952, p. 1062-1074) ; D. Th. STROTMANN, *Quelques aspects de la chrétienté orientale orthodoxe d'aujourd'hui* (*Revue Nouvelle*, 15 janvier 1953, p. 79-87) ; H. de VISSCHER, *Vladimir Soloviev et l'Église Universelle* (*N. Rev. Th.*, janv. 1953, p. 33-47).

1. Adresse de souscription : *Éditions Latines*, 1, rue Palatine, Paris VIe (830 frs).

Protestants. — La situation est critique pour le catholicisme en Amérique latine — tel est le titre de l'article que le P. Eugène PELLEGRINO publia dans l'*Osservatore Romano* du 13 mars 1952. La carence de prêtres dans ce pays s'avère comme devant avoir de lourdes conséquences, ce qui est encore confirmé par un article récent du *Tablet* [1].

La *Documentation Catholique* publie une note sur l'activité du protestantisme qui trouve actuellement dans les pays sud-américains un terrain fertile pour son activité (en 1925 : 790.000 fidèles ; en 1950 : 1.334.450 pratiquants, 4.870.447 « sympathisants ») [2]. Une CONFÉRENCE de la *Fédération universelle des Associations chrétiennes d'étudiants* réunissant des délégués des communautés protestantes de dix pays de l'Amérique latine s'est tenue du 25 au 30 juillet dernier à Sao Paulo (Brésil). De ce qui y a été déclaré, on peut déduire que les éléments les plus pondérés du protestantisme sud-américain ne prennent pas à la légère ce problème du démembrement du christianisme dans leurs pays et que la pensée œcuménique est aujourd'hui trop éclairée pour que la mission en pays catholique ne pose pas de question à la conscience protestante [3]. Entre temps, les accusations réciproques se poursuivent : tantôt contre le prosélytisme des protestants, tantôt contre les persécutions de la part des catholiques qui seraient les seuls à employer des moyens « séculiers ». C'est surtout la COLOMBIE qui se trouve à l'heure actuelle à l'avant-plan de ces joutes.

La circulaire d'automne de l'*Una Sancta* en Allemagne révèle que les rencontres entre protestants et catholiques ont été fréquentes en 1952 : à Munich (Mariologie), Berlin (la Messe) ; Minder en Westphalie, Francfort, Nuremberg, Crefeld, etc...

Dans le cadre d'une série de conférences de la *Caritas* du dio-

1. Cfr John Tracy ELLES, *The Church in South America*, dans *The Tablet*, 24 et 31 janvier 1953.
2. Cfr G. TAVARD, *Catholiques et Protestants en Amérique latine*, *DC*, 28 déc., col. 1645-1651.
3. Cfr *The Student World*, dont le premier fascicule de 1953 porte le titre *Latin America*. Aussi : *ER* de janvier, l'article de M. MOTA sur le Brésil (cfr ici-même, p. 67).

cèse de VIENNE, le thème de la *Paix religieuse* a été traité le 5 décembre par l'évêque évangélique d'Autriche, le Dr. Gérard MAY et par l'évêque auxiliaire de Graz, le Dr. Léon PIETSCH. Tout en énumérant quelques *gravamina* de la minorité protestante envers la majorité catholique, l'évêque May a souligné le changement d'attitude entre les catholiques et les protestants depuis une dizaine d'années de collaboration dans le domaine social[1].

L'Église catholique de HOLLANDE devant célébrer cette année le centenaire de la hiérarchie (1853), le synode de l'Église réformée des Pays-Bas a insisté auprès de ses fidèles pour qu'ils évitent toute agitation anti-papiste. Le synode donnera des directives pour que soit apporté un témoignage positif de la vérité que le protestantisme néerlandais entend servir[2].

Anglicans. — Des discussions ont surgi à propos du SERMENT DU COURONNEMENT par lequel la reine ÉLISABETH II devra promettre de « protéger dans le Royaume-Uni la religion protestante réformée, établie par la loi ». Dans un sermon du 26 novembre reproduit dans tous les journaux, le Dr. MORRIS, évêque anglican de Monmouth, a déclaré que l'Église d'Angleterre n'est pas à proprement parler une Église protestante. Elle « n'est pas une nouvelle religion fondée par Henry VIII et Élisabeth I mais bien l'ancienne Église catholique entièrement purifiée de toutes les erreurs dogmatiques et pourvue d'une nouvelle organisation du culte ». Des orateurs et auteurs catholiques se sont élevés contre cette assertion. D'autre part, l'évêque de Monmouth eut également à se défendre contre des contradicteurs de l'intérieur qui, tenant au caractère protestant de l'Église d'Angleterre, nièrent que le serment fût simplement un document d'État et non d'Église, comme le soutenait le Dr. Morris[3].

ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. — 65 représentants des Églises orthodoxes en ALLEMAGNE, des Églises évangéliques allemandes et du Conseil œcuménique se sont réunis à RUM-

1. Cfr *HK*, février, p. 211.
2. Cfr *PNHK*, 7 février.
3. Cfr pour le discours et la réplique *CEN*, 21 nov. et 5 déc.

MELBERG, près de Nuremberg du 17 au 19 novembre, où la question des besoins effectifs des Orthodoxes a été sérieusement étudiée. Tous les prêtres sont déjà secourus mais on a noté qu'ils ont besoin de frais de voyage pour exercer leur ministère auprès des 50.000 orthodoxes dispersés dans le pays. Il sera également pourvu à la pénurie de littérature religieuse de langues russe, ukrainienne, polonaise, etc., pour le clergé, les laïcs et la jeunesse.

Le problème de l'instruction religieuse des enfants orthodoxes de la diaspora a été étudié de même que celui de la formation des prêtres. Une conférence analogue a eu lieu à SALZBOURG, en Autriche, du 10 au 11 décembre. M. FORSTER, représentant du Conseil œcuménique a, dans un discours, souligné l'importance de l'Orthodoxie dans le mouvement œcuménique : « Nous, protestants, nous comprenons aujourd'hui que votre secours nous est nécessaire ; que l'orthodoxie nous est nécessaire pour rappeler ce que nous avons oublié ».

Dans *Ekklisia*, 1-15 décembre 1952 : Evangelos THEODOROU, *Sur le mouvement théologique et ecclésiastique de l'Allemagne d'aujourd'hui.*

ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. — *The Church of England Newspaper* du 28 novembre publie un article de l'évêque anglican de Londres, le T. Rév. J. W. C. WAND sur les relations interconfessionnelles en Angleterre :

Que nous soyons arrivés à un tournant sur la voie de l'unité, cela semble généralement admis. Pendant cinquante ans, des questions de principes généraux ont été discutées. Les problèmes qui se posent, tant dans le domaine de la foi que de la constitution, sont connus. Il existe un certain malaise et celui-ci persistera tant que les propositions demeureront des projets en l'air. Il faudrait avancer des propositions concrètes, noir sur blanc. Pour cela, il faudrait choisir une communauté particulière avec laquelle on entrerait en pourparlers détaillés. Les Églises libres ne forment pas un seul ensemble. Le temps est venu d'entreprendre des négociations séparées. — Passant en revue les pourparlers avec les Orthodoxes, l'A. estime « qu'ils ont été poussés aussi loin que cela est actuellement

possible »[1]. Ils ont été précieux pour les deux parties. Mais il n'est pas possible d'aller plus avant tant que les Orthodoxes n'auront pas convoqué leur Concile œcuménique. « Les négociations avec Rome sont closes depuis l'échec de la conférence de Malines. Nous pouvons le regretter, et tous ceux qui prennent au sérieux les paroles de Notre-Seigneur le doivent, mais il est inutile de chercher à masquer les faits. Il reste évidemment encore beaucoup à faire pour étendre la compréhension mutuelle. Mais la porte des négociations est barrée et elle le restera jusqu'à ce que nous soyons beaucoup plus forts que nous le sommes à présent ».

Reste la possibilité de pourparlers avec les Églises libres et parmi elles l'Église méthodiste est celle avec laquelle le rapprochement est le plus naturel. La séparation avec les méthodistes est la plus récente. Théologiquement, il y a beaucoup de points communs. Il n'y aurait aucune difficulté en ce qui concerne le Symbole des Apôtres et celui de Nicée. Il n'y en aurait pas non plus quant aux sacrements évangéliques, même la confirmation qui fut parfois une pomme de discorde. La question du ministère pourrait être une pierre d'achoppement plus sérieuse, mais il serait vraisemblablement plus facile de s'entendre sur ces points entre méthodistes et la majorité des anglicans qu'entre certains groupes faisant partie de la communion anglicane.

« Quant au but à atteindre, il faut certainement tendre vers une réunion qui serait à la fois une fusion administrative et une unité ecclésiastique, mais cela pourrait se faire par étapes successives. On pourrait envisager une sorte de fédération et à ce stade intermédiaire établir une parité des ministères... Ceci offrirait la possibilité si précieuse de « croître ensemble » pendant un certain temps. Nous avons besoin de beaucoup mieux connaître les usages cultuels les uns des autres. Ces dernières années, les méthodistes ont pris fortement conscience de la vie liturgique et, pour notre part, nous avons multiplié des offices spéciaux qui ne sont pas contenus dans le livre de prières mais qui sont aussi familiers aux fidèles des Églises libres qu'à nous-mêmes... »

Relations avec les Églises luthériennes scandinaves. — Au début de novembre le rapport *L'Église d'Angleterre et les Églises de Norvège, de Danemark et d'Islande* a été publié, résultat du travail d'un comité nommé en 1951 par l'archevêque anglican de

1. Cfr pour l'historique : J. H. Hall, *Orthodoxy and Reunion*, dans *FU*, février et mars 1953.

Cantorbéry et dirigé par l'actuel évêque de Durham, le Dr. A. M. RAMSEY. Des conversations ont eu lieu avec des représentants des Églises nordiques sous la présidence de l'évêque luthérien d'Oslo, le Dr. E. BERGGRAF, mais aucun rapport commun n'a été rédigé. Le rapport anglais signale que l'accord est « impressionnant ». Le quadrilatère de Lambeth fut pris comme base de discussion. Il existe des divergences sur la question de la confirmation, mais spécialement sur celle du *ministry*, les Églises scandinaves ayant perdu la succession apostolique depuis 1537 et ne désirant pas la reprendre. Le rapport recommande les trois points suivants à l'archevêque Dr. FISHER :

1) L'étude attentive du rapport par l'Église d'Angleterre.

2) L'admission à la sainte communion dans l'Église d'Angleterre des membres des Églises de Norvège, de Danemark et d'Islande.

3) La continuation des pourparlers [1].

En Inde. — Le groupe anglican de NANDYAL qui ne s'est pas joint à l'Union des anglicans, méthodistes et presbytériens (Église de l'INDE DU SUD qui a célébré en septembre dernier son cinquième anniversaire) vient de recevoir un évêque en la personne du T. Rév. Arthur PARTRIDGE. L'évêque HOLLIS, « moderator » de l'Église de l'Inde méridionale, était venu assister au sacre dans la cathédrale de Bombay. On y a vu un geste d'amitié et de concordre.

Quant au schème d'union en INDE DU NORD [2], le Conseil général de l'Église de l'Inde, du Pakistan, de Birmanie et de Ceylan (CIPBC), réuni à POONA au début de janvier, a exprimé l'espoir que toute union en Inde du Nord garantisse la communion durable avec Cantorbéry. Entre temps les anglicans ne se sentent pas encore rassurés sur la question de « l'unification du ministère », et des instructions ont été données aux délégués anglicans de la commission des pourparlers pour que la question soit plus nettement définie. Un nouveau *Prayer Book* contenant

1. *The Church of England and the Churches of Norway, Denmark and Iceland, Report of the Committee appointed by the Archbishop of Canterbury in 1951, With three appendices,* London, S. P. C. K., 1952, 35 p.

2. Cfr Chronique 1952, p. 188.

une nouvelle « *Eucharistic Liturgy* » est mis en usage *ad experimentum* dans la CIPBC. En 1956, le Conseil général aura à se prononcer sur son utilité [1].

ENTRE AUTRES CHRÉTIENS. — LE CONSEIL GÉNÉRAL DES ÉGLISES DU CHRIST aux ÉTATS-UNIS a tenu son assemblée générale en décembre dernier à DENVER (Colorado). Pour les deux années à venir, le président en sera l'évêque méthodiste William C. MARTIN. Il succède à l'évêque épiscopalien H. SHERRIL. L'Église orthodoxe grecque d'Amérique a été admise comme 30e membre de cet organisme ecclésiastique, qui groupe 35 millions de chrétiens. Des tentatives ont été faites en vue du CHANGEMENT de la base doctrinale du Conseil (« Unité dans le Christ comme Seigneur divin et Sauveur »). Les uns voudraient rendre le Conseil accessible à « tous ceux qui veulent coopérer à introduire le Royaume de Dieu dans le monde ». D'autres, par contre, cherchent a faire préciser l'expression « Seigneur divin » et proposent de la remplacer par le mot « Dieu ». L'ancienne formule a été maintenue [2].

Le PROJET D'UNION entre cinq groupements LUTHÉRIENS aux États-Unis — *The United Evangelical Lutheran Church, The Lutheran Free Church, The Evangelical Lutheran Church, The American Lutheran Church* et *The Augustana Lutheran Church* — ayant pour but final la réunion de tout le luthéranisme américain, se trouve compromis : la dernière de ces Églises s'est retirée du groupement après le rejet de sa proposition tendant à faire participer dès maintenant les seize Églises luthériennes d'Amérique aux discussions [3].

Les BAPTISTES des États-Unis se sont jusqu'à présent toujours abstenus de toute participation à des mouvements d'union. C'est pourquoi les milieux œcuméniques ont été heureusement impressionnés par une déclaration du Rév. Edwin T. DAHLBERG, ancien président de la Convention baptiste américaine, à l'assemblée annuelle de la Convention à MALDEN (Massachussets) de

1. Cfr *CT* 30 janvier, p. 73.
2. Cfr *LC*, 28 déc., p. 11, et le *National Council Outlook* de janvier, entièrement consacré à cette Assemblée.
3. Cfr *ELK*, 1er janvier.

novembre dernier. Les Baptistes ne doivent pas craindre de perdre leur liberté de conscience et leur indépendance ecclésiastique en se joignant à des mouvements œcuméniques tels que le Conseil national des Églises du Christ ou le Conseil œcuménique des Églises. C'est ce qu'a expliqué l'ancien président : « Les divisions ecclésiastiques, a-t-il ajouté, ferment les hommes à toute religion et les rivalités ecclésiastiques créent une anarchie spirituelle dont la conséquence peut être une ruine morale »[1].

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE.

L'Ecumenical Review de janvier contient les articles suivants :

A. C. GRAIG, *A Scottish Reflection on Lund :*

Lund fut une nouvelle manifestation et un nouveau stimulant de l'actuelle « unité-dans-la-désunion » au sein du mouvement œcuménique. Mais les obstacles principaux à l'unité visible de l'Église — les désaccords concernant la nature de l'Église et de son *ministry* — restent en grande partie les mêmes qu'après Édimbourg 1937. Malgré les problèmes « vivants et réels » qui y furent traités, l'assemblée tenait plus « d'un séminaire bien abrité des courants d'air que d'un champ de bataille » et l'A. d'applaudir à l'impatience des jeunes Églises[2].

A. G. HEBERT, *Impressions of the Post-Lund Consultation :*

Il s'agit des discussions qui ont eu lieu entre quelques participants à la Conférence de Lund au sujet des schèmes d'union en Inde ou ailleurs. L'A. expose les raisons de l'insistance des anglicans sur le principe de l'épiscopat.

H. H. WALZ, *Signs of Renewal in the European Churches :*

1. Cfr *SŒPI*, 21 nov.
2. Le Rév. R. T. BRANDRETH, O. G. S., dans *Reflexions after Lund* (*The International Review of Missions*, janvier 1953, p. 75-81) parle d'un progrès sur Édimbourg. Signalons encore trois autres considérations au sujet de Lund :
Max THURIAN (réformé), *La conférence de Lund* (*Verbum Caro*, 1952, nº 23, p. 126-135).
Urs KÜRY (vieux-catholique), *Die dritte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenfassung* (*IKZ*, oct.-déc. 1952, p. 229-251).
Nicolas ZERNOV (orthodoxe), *The third « Faith and Order » Conference* (*Sobornost*, Winter 1952, p. 566-571).

L'A. y décrit la nouvelle orientation des relations entre l'Église et le monde et attire l'attention sur le rôle qu'assument les laïcs dans cette évolution.

Carl Edward SCHNEIDER, *Ecumenical Reformation:*

Le mouvement œcuménique est envisagé ici comme une nouvelle réforme appelée à confronter les prétentions des exclusivismes sectaires. « Car la nature universelle de la vérité peut se réaliser seulement dans le *fellowship* du Corps du Christ ».

Reuben E. NELSON, *Christian Courtesy:*

Un vade-mecum de la politesse œcuménique pour ceux qui sont décontenancés par les obstacles qui empêchent encore l'intercommunion. L'A. énumère quelques situations et décrit minutieusement l'attitude à adopter dans ces conjonctures souvent embarrassantes.

Deux autres contributions: Alan A. BRASH, *Ecumenical attitudes in the Antipodes;* Jorge Cesar MOTA, *Evangelism and Unity in Brasil* (à lire en connexion avec ce qui a été signalé ci-dessus [1] concernant l'Amérique latine): « Le protestantisme a fait des progrès vraiment merveilleux depuis que les missionnaires américains ont commencé à prêcher dans ce pays, dit l'A., mais en même temps, en établissant l'œuvre de leurs dénominations, ils créèrent une situation spirituelle malheureuse qui s'avéra ensuite constituer un obstacle à l'entente dans l'Église chrétienne ». « La question de l'unité n'est pas secondaire... les faits et les Écritures Saintes prouvent le contraire. Nous ne pouvons pas évangéliser dans un esprit sectaire » (p. 159).

La Revue contient aussi les deux rapports sur la Vie et l'Action de la femme dans l'Église, élaborés en septembre dernier à Oxford. Signalons encore la version anglaise de la lettre du Patriarche de Constantinople sur le Conseil œcuménique des Églises et ses assemblées [2]. Puis, l'heureuse nouvelle que l'HISTOIRE DU MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE, malgré les complications de sa com-

1. Cfr p. 60.
2. Cfr Chronique 1952, p. 180.

position due à la collaboration de plusieurs auteurs, est presque achevée, après sept ans de travail intense.

Un certain nombre de RENCONTRES ŒCUMÉNIQUES ont eu lieu dans l'INDE entre le 8 décembre et le 4 février. La session du COMITÉ CENTRAL du Conseil œcuménique s'est tenue à LUCKNOW du 31 décembre au 9 janvier. Cinq présidents du conseil (le Dr. John MOTT, Mlle Sarah CHAKKO, l'évêque Bromley OXNAM, Mgr ATHÉNAGORE et le pasteur Marc BŒGNER) y ont participé, de même qu'une centaine de représentants venant de 33 pays, sous la présidence du Dr. G. K. A. BELL, évêque anglican de Chichester. Les principaux sujets de discussion furent : la situation et la tâche du christianisme en Asie ; la préparation de l'assemblée à Evanston en 1954 ; le double but de l'œcuménisme : la mission et l'unité.

Dans son RAPPORT, le secrétaire M. VISSER 'T HOOFT a évoqué l'impression ambiante et générale de déception devant l'échec de la coopération internationale : impatience qui se rencontre aussi sur le plan ecclésiastique, nombreux étant ceux qui voudraient pousser à des décisions hardies.

« On entend dire que le Conseil présente une façade d'unité plus qu'une unité véritable... Mais il faudrait se rendre compte que l'engagement mutuel d'accepter la discussion et la coopération est en lui-même un événement important dans l'histoire de l'Église et qu'il ne peut porter ses fruits qu'à longue échéance. Il ne serait pas juste de prendre comme seul critère de jugement la réussite tangible de projets d'union. D'importants groupes dans les Églises sont sur la voie de découvrir la réalité de l'Église universelle et s'enrichissent mutuellement par là de dons spirituels... En ce qui concerne l'unité, le défaitisme n'y trouve aucune place ; seule l'impatience spirituelle a une raison d'être devant la disproportion entre l'appel de Dieu et l'état présent de l'Église ».

Beaucoup de temps fut consacré à l'etude de la situation en ASIE et aux problèmes que celle-ci pose aux chrétiens de tous les pays. Des représentants des Églises de l'Inde, du Pakistan, des Philippines ont souligné l'importance de la question de l'unité pour le travail missionnaire. M. TADAKARU, du Japon, déclara que les chrétiens de son pays sont reconnaissants envers l'admi-

nistration américaine, qui considère avec sympathie l'œuvre missionnaire, mais d'autre part, la création de près de 80 nouvelles dénominations à la suite de l'activité missionnaire de l'après-guerre n'est pas sans causer bien des complications [1].

Le COMITÉ CENTRAL a examiné et adopté le RAPPORT du département d'études concernant les préparatifs pour l'Assemblée d'EVANSTON. Il s'agit de trois enquêtes, notamment sur : *la Bible et le message de l'Église au monde ; l'évangélisation de l'homme moderne dans une société de masses ; l'action chrétienne dans la société.*

La NOUVELLE CONSTITUTION de *Foi et Constitution* a été acceptée. Trois nouvelles Églises ont été admises, portant ainsi à 155 le nombre des Églises membres du Conseil. Ce sont l'Église de la Province d'Afrique orientale (anglicane), l'Église presbytérienne de la Côte d'Or et l'Église orthodoxe russe d'Amérique du Nord (Mgr Leontij).

Une LETTRE, qui a essentiellement trait aux préoccupations que la situation de l'Asie cause aux chrétiens de tous les pays, a été adressée aux Églises membres du Conseil. (« Personne ne peut pénétrer aujourd'hui sur la scène asiatique sans entendre constamment le cri vers l'unité... ») [2].

Un rapport sur la CONFÉRENCE MONDIALE DE LA JEUNESSE qui vient de se tenir à KOTTAYAM (11-25 décembre : la troisième après Amsterdam 1939 et Oslo 1947) a été présenté au Comité central. Les 300 représentants comprenaient une délégation de 250 jeunes, dont une centaine d'asiatiques. Les problèmes qui préoccupent l'Asie ont été à l'ordre du jour. Études bibliques et groupes de discussion, ainsi que des visites à des paroisses indiennes rendaient ces journées riches d'expériences

1. On a signalé récemment qu'en Corée trois pasteurs (un méthodiste, un presbytérien et un représentant de la communauté de la « Sainteté ») et un prêtre catholique ont pris part à une discussion publique sur la question : « Pourquoi est-ce que je crois que mon Église est la véritable représentante du Christ sur la terre ? » Cet échange de vues fut organisé à la suite de demandes d'étudiants adressées aux différents groupements chrétiens et disant : « Nous voulons croire au Christ, mais comment pouvons-nous découvrir quelle est l'Église la plus proche de Dieu ? » Cfr *SŒPI*, 19 déc.

2. Cfr *SŒPI*, 16 janvier.

de toutes sortes. La jeunesse communiste de Travancore ayant envoyé une lettre de bienvenue contenant aussi certains griefs et desiderata, la conférence lui a adressé des remerciements accompagnés de quelques explications [1].

La session du Comité central avait été précédée et préparée par une CONFÉRENCE ASIATIQUE D'ÉTUDES ŒCUMÉNIQUES à l'*Isabella Thoburn College* de Lucknow du 26 au 30 décembre. Quatre sujets principaux furent à l'étude : 1) *L'espérance chrétienne* [2] ; 2) *Mission et Unité ;* 3) *Responsabilité de la société en Asie orientale ;* 4) *Questions raciales.* — Quant à la question de l'unité, la conférence déclara que « pour les jeunes Églises, le mouvement d'unité chrétienne est d'une importance capitale ».

Living Church du 25 janvier a noté les paroles suivantes prononcées à cette occasion par le métropolite JUHANON Mar Thomas de l'Église syrienne Mar Thomas (Malabar) : « L'Église a longtemps été préoccupée du salut des individus tandis que les questions sociales, économiques et politiques étaient bannies de son orbite. Ce fut le communisme qui vint comme un jugement sur l'Église en la stimulant à sauver la totalité de la vie de l'homme et de la société dans laquelle il se meut. L'idée de la « société responsable » dûment accentuée et enseignée et admise par l'Église, sauverait l'Église elle-même et la société humaine ». — Ce fut le métropolite JUHANON qui avec Mlle Sarah CHAKKO, présidente du Conseil œcuménique, et le Rév. K. PHILIPOS (syrien orthodoxe) avaient préparé la conférence de Kottayam.

SŒPI du 6 février publie une longue liste de réunions œcuméniques qui doivent encore avoir lieu dans les mois à venir de cette année.

15 février 1953.

1. *Id.* 2 janvier.

2. Signalons que le *Bulletin du Centre Protestant d'Études* (Genève) de janvier donne la traduction française complète du deuxième rapport sur ce sujet, élaboré à Bossey, en septembre dernier. Cfr Chronique 1952, p. 400. La formule du thème d'Evanston a été fixée par le Comité central comme suit : *Le Christ, l'Espérance du monde.*

Mentionnons : Gustav STÄHLIN, *Die Christushoffnung und die gegenwärtige Welt* (Ein Beitrag zum Hauptthema Evanstons 1954) dans *ELK*, 1er janvier.

Notes et documents.

Le Sacrement de Baptême.

A propos d'ouvrages récents.

La controverse protestante autour du baptême des enfants a ouvert une discussion théologique qui est loin d'être achevée. Depuis que Karl Barth a troublé les esprits par sa doctrine baptismale, les théologiens protestants se sont vus obligés d'examiner les bases scripturaires du sacrement de baptême [1]. Karl Barth poussant la Réforme jusqu'à ses dernières conséquences, ne voit dans le baptême qu'une partie de la prédication chrétienne. L'essence de ce sacrement se situe sur le plan de la connaissance. Sa valeur est « cognitive » et non substantielle. Le baptême est le signe d'une grâce, un témoignage, mais il ne « contient » pas cette grâce et n'est pas la cause de notre régénération. Il n'est donc pas un sacrement dans le sens catholique.

Karl Barth a tenté de fonder sa thèse sur l'Écriture, mais il ne nous a pas livré une étude exégétique complète. Ce travail vient de nous être donné par son fils, Markus Barth [2]. Celui-ci est persuadé que le Nouveau Testament, non seulement ne peut être l'objet d'une interprétation mystique et mystagogique, mais que, en proposant le message du Christ, ses auteurs l'opposent aux tendances mystiques de l'hellénisme païen. Aussi, Markus Barth s'élève-t-il contre la tentation d'une telle exégèse, qui ne peut que falsifier la vraie teneur de la doctrine chrétienne. Sans doute n'est-il pas nécessaire de suivre en tous points dom Casel dans son exégèse de *Rom.* 6. Des études comme celles de R. Schnackenburg [3] et de

1. Voir J. HAMER, *Le Baptême et la Foi*, dans *Irénikon* 23 (1950), p. 387-405.
2. MARKUS BARTH, *Die Taufe, ein Sakrament?* Zollikon-Zurich, Evangelischer Verlag, 1951 ; in-8, 568 p.
3. RUDOLF SCHNACKENBURG, *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus.* (Münchener theologische Studien, *1*). Munich, Zink, 1950 ; in-8, XVI-226 p.

H. Schwarzmann lui faussent nettement compagnie [1]. Mais les raisons pour lesquelles ces auteurs, comme d'ailleurs O. Cullmann [2], n'aboutissent pas à l'interprétation barthienne ne sont pas historiques, mais théologiques.

En effet, à l'arrière-plan de l'étude de Markus Barth, il y a deux aspects de la doctrine chrétienne que le protestantisme d'aujourd'hui souligne fortement : l'unicité de l'acte rédempteur du Christ, et le libre témoignage de l'Esprit. Le drame de la Croix est l'unique cause de notre salut, et il ne peut y avoir d'autre acte qui soit rédempteur (*Heilswerk*). Il est inutile de vouloir « actualiser », « représenter », ou même « appliquer » cet acte, comme le fait toute tendance mystagogique ; ce serait mettre en cause la réalité même de la Croix (p. 362). Tout autre est l'effusion de l'Esprit. Celle-ci est une action, un témoignage sans cesse renouvelé, un événement qui ne s'arrête jamais (p. 31 et 351), et qui n'est donc pas unique comme la Croix et la Résurrection.

On ne saurait, il est vrai, souligner assez l'unicité de l'acte rédempteur. Mais est-il nécessaire de suivre Markus Barth quand il s'agit de déterminer notre relation avec cet acte ? Il nous dit : Si nous sommes morts avec le Christ le Vendredi-Saint, si « nous avons déjà été intégrés dans le Corps du Christ » (Théo Preiss), alors aucun acte de la communauté chrétienne ne peut nous intégrer dans le Corps du Christ, ni nous faire participer à sa mort et à sa résurrection, ni nous faire « revêtir » le Christ, ni tout simplement nous régénérer. C'est la raison pour laquelle un acte de la communauté chrétienne comme l'est le baptême doit se comprendre dans une perspective « cognitive » et non substantielle. « Le rite lui-même a pour destination spécifique de donner la *cognitio* de ce que Dieu opère en Christ par le Saint-Esprit, sans l'intermédiaire des éléments engagés dans l'action rituelle » [3].

En abordant l'exégèse des textes baptismaux, Markus Barth distingue nettement entre le baptême de l'eau et le baptême de l'Esprit. L'effusion de l'Esprit (Mc. 1, 8 ; Act. 1, 5 ; 11, 16) s'est faite sans le moyen d'un acte cultuel, mais par une action immédiate de Dieu (p. 25). « L'Esprit donne vie, connaissance et témoignage » (p. 29). Cette nouvelle existence n'est pas possession, mais

1. HEINRICH SCHWARZMANN, *Zur Tauftheologie des hl. Paulus in Röm. 6.* Heidelberg, Kerle, 1950 ; in-8, 124 p.

2. O. CULLMANN, *Die Tauflehre des Neuen Testamentes.* Zurich, 1948.

3. F. R. LEENHARDT, *Le Baptême des enfants et le Nouveau Testament,* dans *Foi et Vie,* 47 (1949), p. 78.

action et témoignage. Le baptême de l'Esprit-Saint est «auto-prédication de Jésus-Christ ressuscité, qui rend les hommes témoins de celui-ci. Il n'est pas identique à l'élection et au salut de l'individu » (p. 32). Le baptême de l'eau est l'annonce de la mort du Christ (Lc. 12, 50; Mc. 10, 38), la préparation à l'effusion de l'Esprit (p. 97); un acte d'humiliation, d'obéissance et d'espérance, une prière d'action de grâces (pp. 53, 153, 172, 512, 553). Pour prouver que l'effusion de l'Esprit n'est pas liée au baptême de l'eau, Markus Barth invoque le cas énoncé dans les Actes des Apôtres où l'Esprit descend avant le baptême (Act. 10, 44)[1]. Et il conclut que le baptême de l'eau n'est pas la condition d'entrée dans la communauté chrétienne, car il n'effectue pas l'appartenance à cette communauté, mais la révèle (p. 181).

Les textes pauliniens viendraient corroborer la thèse de Markus Barth. S. Paul ne veut nullement dire qu'au baptême on meure ou qu'on ressuscite ; il n'y a chez lui aucune perspective physique ou mystique mais uniquement juridique (Rom. 6 et Col. 2, 12); nous sommes déjà morts avec le Christ, le baptême signifie l'ensevelissement, le baptisé est mis au tombeau [2] avec le Christ (p. 229) ; cela veut dire que le baptême est la confession, le témoignage de notre mort avec le Christ. Que signifie alors « être baptisé en (εἰς) le Christ, en sa mort, en son nom, en le Corps du Christ » (I Cor. 12, 13) ? La préposition εἰς ne veut pas dire que le baptisé est « plongé dans » la mort (sens local), mais indique un rappel d'un événement, d'une personne connue : on est baptisé en le Christ, « duquel on a connaissance » (p. 225). Markus Barth souligne fortement l'état achevé indiqué par σύμφυτοι γεγόναμεν ; ὁμοίωμα est à prendre dans le sens de « même » : nous sommes entés dans la même mort que le Christ (p. 235).

Il est significatif que H. Schwarzmann [3] et R. Schnackenburg partent de données exégétiques à peu près semblables. Pourtant

1. Les Actes des Apôtres réhabiliteraient le baptême de Jean. Les « rebaptisés» d'Act. 19, 5 n'auraient pas été vraiment rebaptisés, mais Paul aurait expliqué que le baptême de Jean ne peut être compris qu'en raison du Christ (p. 129).

2. L'époque patristique s'est plu à comparer l'eau du baptême à un tombeau et même au sein maternel. Cfr CYRILLE DE JÉRUSALEM. *Cat. mystag.* 2,4 (cfr SCHWARZMANN, p. 94). — Une étude récente de W. B. BEDARD, O. F. M., *The Symbolism of the Baptismal Font in Early Christian Thought* (Washington, Cath. Univ. of America, 1951 ; in-8, XVI-62 p.) montre combien cette image a eu son écho dans l'art et la liturgie.

3. Schwarzmann pourtant comprend ὁμοίωμα comme image.

pour eux le baptême reste un événement de rédemption *(Heilsgeschehen)* ; il n'est donc pas seulement connaissance et acceptation de la rédemption.

Pour Markus Barth les écrits johanniques ne sauraient être compris autrement que les épîtres pauliniennes, car ils combattent un sacramentalisme chrétien. Le baptême est-il un témoignage divin (Jn. 5, 6 ; 19, 34) ? — Il serait alors image du salut (p. 404). Est-il une purification (Jn. 13, 10) ? — Il serait consécration au salut (p. 426). Est-il régénération (Jn. 3, 5 et Tit. 3, 5) ? — Il serait accomplissement du salut (p. 451). Le baptême n'est pas un sacrement ; il est une partie, un test du kérygme (p. 370) ; mais il n'est pas simplement prédication de l'Évangile, car cette prédication atteint son but dans la foi du baptisé (p. 377).

Markus Barth ne nie pas la relation entre nous et le Christ, mais il ne peut admettre que cette relation acquière une structure nouvelle au baptême, à savoir l'agrégation au Corps du Christ. Ce n'est pas la foi opérée par l'Esprit qui nous rend membre du Corps du Christ (I Cor. 12, 13), mais dans la foi le chrétien et la communauté « reconnaissent, croient et confessent » qu'ils *sont* dans le Christ (p. 351). Markus Barth peut parler ainsi, car pour lui la foi n'est que « savoir » et non « con-naissance ». Telle est l'option barthienne ; car il s'agit bien d'une option fondée sur l'absolue unicité de l'acte rédempteur de la Croix. M. Cullmann, malgré son insistance sur l'*ἐφάπαξ* ne voit pas l'œuvre du Christ au calvaire mise en cause par « l'œuvre nouvelle du baptême »[1].

Pourquoi Markus Barth se voit-il contraint de faire cette option ? A notre avis, la solution barthienne fait trop abstraction de la réalité historique du salut, qui n'est pas un état produit et acquis une fois pour toutes, mais qui implique une pédagogie, une formation et un achèvement. L'*eschaton* n'est pas un « état tout fait » ; il n'est pas seulement une attente de la parousie, mais une marche vers elle. Dans la perspective catholique, l'économie de la rédemption est encore *in fieri*, en vertu, précisément, de ce que le fondement a été posé une fois pour toutes. Le peuple élu a, depuis la mort et la résurrection du Christ, un rôle à remplir : « l'édification du Corps du Christ » (Éph. 4, 12) par la participation à sa mort et à sa résurrection victorieuse. Cette édification ne comporte pas uniquement une augmentation quantitative, comme c'est encore trop le cas chez Cullmann lui-même, mais elle implique surtout un

1. O. CULLMANN, *Le Baptême des Enfants*. Neuchâtel, 1948, p. 29.

accroissement de sa puissance rédemptrice, qui peut hâter l'avènement même du royaume.

Dès le moment où Dieu s'est choisi un peuple, l'Esprit du Christ n'a cessé de pousser vers la formation du « Corps ». Mais dans l'Ancien Testament cette formation n'était qu'une « ombre », et elle était vouée à l'échec jusqu'à l'arrivée du Christ. Dans le Christ seulement s'édifie le véritable Temple, dont les chrétiens sont les pierres vivantes. L'action de l'Esprit n'est pas la même dans l'Ancien et le Nouveau Testament. Dans l'Ancien, l'Esprit protégeait et éduquait par la Loi le peuple élu, le dirigeant vers le Sauveur promis ; mais cela ne constituait pas encore la véritable formation d'un peuple. Dans le Nouveau, l'Esprit est le principe même de la vie du peuple de Dieu, en qui s'épanouissent les « fruits de l'Esprit » (Gal. 5, 22). Et ceci implique une nouveauté dans l'homme, qui n'est pas une simple réalité psychologique ou cognitive. Il s'agit d'nn « dépassement de la chair » ; ce n'est qu'ainsi que la Loi est morte, pour ceux qui sont en Jésus-Christ, « et qui ont crucifié la chair avec ses passions et ses convoitises. Si nous vivons par l'Esprit, marchons dans la ligne de l'Esprit » (Gal. 5, 24). Cette nouveauté de vie dont témoigne S. Paul (cfr Schnackenburg et Schwarzmann) nous est donnée d'après toute la tradition de l'Église par le mystère du baptême, qui est à la fois illumination et régénération. La connaissance que nous avons de la rédemption est également une *connaissance régénérée* et n'est pas la simple prise de conscience d'un fait historique[1].

L'option barthienne implique certainement un *a priori* et un ressentiment. L'histoire montre qu'en matière de théologie sacramentaire, il n'est pas facile de tenir le juste milieu entre l'aspect visible et l'aspect invisible du sacrement ; la gamme des opinions théologiques oscille entre un certain « matérialisme » et un spiritualisme a-historique. Mais cette même histoire révèle, parmi les multiples « traditions », une tradition sacramentaire constante, centrée sur la notion biblique et économique du *signe*. Les théologiens protestants ne cessent d'accuser, et cela depuis la Réforme, la théologie catholique sacramentaire de matérialisme. L'effort pour remettre en honneur le caractère mystériologique des sacrements rencontre la même suspicion. Markus Barth n'y voit qu'une autre forme de ce matérialisme. Un tel reproche sera toujours plus ou

1. Cela a été entrevu par Bultmann et constitue le fond de vérité de l'Entmythologisierung.

moins fondé, chaque fois que les implications théologique de la notion de *signe* seront perdues de vue. Ici apparaît l'urgence de se tenir à cette constante de la tradition sacramentaire, et de la rendre profitable aux discussions actuelles. C'est pour cette raison qu'une étude comme celle du R. P. Schillebeeckx vient à propos [1], car elle montre bien, par l'histoire de la théologie et de la liturgie, la ligne essentielle de la doctrine traditionnelle des sacrements (rapport entre *significatio* et *causalitas*), qui fait totalement défaut dans l'œuvre de Markus Barth.

L'option barthienne nous apparaît comme une émancipation complète par rapport à l'acquis le plus essentiel du passé. Une telle émancipation ne peut s'expliquer que par une notion différente de la nôtre de la nature et de l'interprétation de l'Écriture au sein du Corps du Christ.

Ceci nous mène en pleine ecclésiologie. En cet exemple du baptême, se vérifie, comme on l'a souligné à Lund, que toute doctrine de l'Église ne peut se fonder que sur des notions christologiques bien nettes. Le Christ a reçu l'esprit au baptême pour entrer dans le désert de ce monde, et engager le combat qu'il a mené jusqu'à la Croix (la bataille décisive), et qui est continué par l'Église, son Corps. C'est par l'Église qui est « le lieu du Saint-Esprit » [2] que le Christ achève l'économie de la rédemption et c'est par le baptême que l'homme est consacré et habilité au « service » de cette économie divine.

D. N. EGENDER.

1. H. SCHILLEBEECKX, O. P., *De sacramentele Heilseconomie*, t. I, Anvers, 't Groeit, 1952 ; in-8, 690 p. Ouvrage sur lequel nous devrons revenir lors de la parution du t. II.
2. O. CULLMANN, *l. c.*, p. 30.

Bibliographie.

DOCTRINE

Biblia sacra iuxta latinam vulgatam versionem... cura et studio mon. Abbatiae pont. S. Hieronymi i. U. edita. VII. *Liber verborum dierum ex interpretatione S. Hieronymi* cum praefationibus et duplici capitulorum serie. Rome, Typ. polygl. Vat., 1948; in-4, XII-324 p. — VIII. *Libri Ezrae Tobiae Iudith*... variis cap. ser. *Ibid.*, 1950, XII-280 p. — IX. *Libri Hester et Iob*... *Ibid.*, 1951, XII-208 p.

L'œuvre accomplie par les moines de l'abbaye de St-Jérôme, a valu à leurs auteurs des éloges bien justifiés. Les résultats de leurs recherches sont transmis régulièrement au rythme des possibilités d'édition. Les livres des *Chroniques* et d'*Esdras* achèvent la série des livres historiques communs (t. VII, VIII) ; suivent les petits récits, *Tobie, Judith, Esther*, et le poème dramatique de *Job*, premier des didactiques (t. VIII, IX). Les principes de l'édition furent exposés dans le premier volume, de sorte qu'il suffit de signaler par la suite les places où la documentation s'accroît ou se restreint. Chaque livre de l'Écriture est précédé du prologue de S. Jérôme et des sommaires des chapitres, véhiculés traditionnellement par les mss, sous-titres précieux autour desquels les chrétiens coordonnaient leurs méditations. Le texte sacré est posé en deux colonnes, divisé en alinéas selon la stichométrie mais sans autre ponctuation. Il est supporté par un triple apparat : le premier justifie le texte d'après les mss de base, le second les variantes des mss et des éditions sauf les variantes purement orthographiques, le troisième note les variantes des césures de versets. La rigueur de la méthode employée ne permet guère de prendre les éditeurs en défaut dans la reconstitution de l'archétype sur la base des têtes de file sélectionnées. Par endroits, il faut cependant dépasser l'archétype par la conjecture lorsque ses solutions sont nettement erronées. Si le rétablissement d'un texte et sa justification ne requiert pas en soi l'étalage d'un appareil technique très développé, l'Écriture Sainte par son rang hors pair, mérite certainement le régime d'exception de l'apparat exhaustif. En effet le Livre des livres, sur lequel tout enseignement chrétien s'appuie, a servi à la première instruction elle-même au point d'influer sur l'évolution de beaucoup de langues littéraires. Ainsi l'histoire de son texte revêt un intérêt tout spécial pour une série de disciplines auxiliaires. Ainsi, les vestiges de vieilles versions latines font écho à d'anciennes leçons perdues ; elles permettent de localiser certains traités anonymes du moyen âge et d'exploiter plus à fond ses commentaires exégétiques. Les traducteurs modernes disposent maintenant d'une documentation plus riche que leurs devanciers et peuvent tirer profit de leurs exemples et des écueils qu'ils ont rencontrés. Cette gigantesque entreprise contribue de la sorte à l'extension de l'intelligence des saintes Lettres et à la réalisation du Royaume qu'elles annoncent. D. M. F.

Charles Hauret. — Origines de l'univers et de l'homme d'après la Bible (Genèse I-III). Préf. du Chan. J. Coppens. Paris, Gabalda, 2e éd. 1950 ; in-12, 258 p., 350 fr. fr.
— **Les Adieux du Seigneur** (Jean XIII-XVII), charte de vie apostolique. Ibid., 1951 ; 368 p., 14 h.-t., 650 fr. fr.

Connu déjà par son étude sur la pensée de S. Athanase : *Comment le « défenseur de Nicée » a-t-il compris le dogme de Nicée ?* l'A. met à profit sa culture patristique rajeunie par de nombreuses lectures modernes pour produire de son trésor, *nova* et *vetera*. Le problème des *Origines* inquiète beaucoup de nos contemporains à un point parfois surprenant. En quelques exposés synthétiques la réponse est donnée, audacieuse et traditionnelle à la fois. La prompte réédition montre assez l'écho rencontré. Le ton homilétique des Pères se retrouve dans le commentaire des entretiens du cénacle, autour desquels l'A. concentre les articulations principales de la spiritualité sacerdotale, comme autour d'une retraite d'ordination. La doctrine s'applique aussi à tous les militants qui s'efforcent de répandre leur christianisme autour d'eux. Les considérations critiques et exégétiques sont rassemblées dans une seconde partie. Illustrations d'une grande fraîcheur. Moins technique que les grandes études bibliques, cette série d'études est appelée à un grand rayonnement. D. M. F.

Dom Th. Maertens. — Les Septs Jours (Genèse I). Bruges, Paroisse et Liturgie, 1951 ; in-8, 74 p., 45 fr.
— **La Mort a régné depuis Adam** (Gen. II, 4 b - III, 24). *Ibid.*, in-8, 102 p. Dans chaque vol. 8 h.-t. : L'œuvre de la création à N.-D. de Chartres ; Le Paradis et la Chute à N.-D. de Chartres, par Mlle Houvet.

Ces deux ouvrages sont un commentaire des premiers chapitres de la Genèse destiné au grand public. Ils se fondent sur les travaux scientifiques les plus récents dont ils présentent avec clarté les conclusions. Par la philologie l'A. s'efforce de retrouver dans l'ensemble de l'A. T. la signification profonde des thèmes de la création et du péché originel que synthétisent les premières pages de la Gen. Son mérite est surtout d'essayer de faire le pont entre les données littérales du texte et l'enseignement de l'Église, particulièrement dans la liturgie ; mais on regrettera que la théologie patristique, pourtant susceptible d'éclairer le sujet, ait été entièrement négligée par l'A. ; on s'étonne aussi de l'apparat scientifique un peu artificiel de ces commentaires destinés au grand public. Pourquoi, enfin, fonder ce travail uniquement et sans réserve sur des ouvrages aussi discutés que celui de Humbert ? Ces critiques n'enlèvent cependant pas leur mérite à ces deux petits volumes ; ils témoignent d'un courageux effort pour essayer de relier les données les plus récentes de l'exégèse à une intelligence chrétienne de la Bible. Remarquable présentation typographique. D. E. L.

J. Dillersberger. — Lukas. Das Evangelium des hl. Lukas in theologisch und heilsgeschichtlich vertiefter Schau. Six vol. Salzbourg, Muller ; in-12, 178, 184, 200, 196, 194 et 198 p., chaque vol. DM 5,50.

— **Matthaeus.** Das Evangelium des hl. Matthaeus in theologischer und heilsgeschichtlicher Schau. Vol. II, Der Meister in Wort und Wunder. Ibid., 1952 ; in-12, 178 p.

Les cinq volumes du commentaire de S. Marc ont été analysés par notre regretté confrère Dom N. Oehmen (*Irénikon*, 16 (1939) p. 90 et 496) qui louait l'A. d'avoir mis en relief le sens spirituel de l'Évangile de S. Marc, mais de n'avoir pas assez eu recours à l'A. T. pour expliquer le N. T. — Dans les nouveaux volumes analysés ici, l'A. poursuit le but indiqué dans l'introduction de S. Marc : traduction du texte dans une langue qui rend les particularités stylistiques de chaque évangéliste ; commentaire court, destiné à dégager les enseignements dogmatiques fondamentaux et leur incidence sur la conduite chrétienne, exposé simple accessible à des lecteurs moins familiarisés avec l'exégèse moderne. Ainsi l'évangile de S. Marc nous présente le Christ fils de Dieu et fils de l'homme, qui unit les croyants dans une communauté avec sa personne, son enseignement et sa mort rédemptrice. S. Luc, l'historien consciencieux, recueille tous les témoignages, avant et pendant la vie publique de Jésus, snr la personne et la mission du Christ, ou la formation d'une communauté de croyants. L'évangéliste réunit les témoignages relatifs à l'enfance (vol I et II), ceux sur la prédication aux foules de Galilée (vol. III), la formation des disciples lors du voyage vers Jérusalem (vol. IV), les controverses et les paraboles dans le Temple de Jérusalem, la consommation de sa vie terrestre. D. admet que dans les premiers chapitres de cet évangile le mystère de la Trinité est entrevu, et c'est en partant de ce mystère que la doctrine du salut se développe à travers tout l'évangile. Dans les derniers volumes l'accent est mis sur la nécessité de la souffrance pour atteindre la gloire.

Le commentaire de S. Matthieu débute par le Sermon sur la Montagne, (vol. II), car ce qui est remarquable chez l'évangéliste Matthieu c'est la langue grecque et l'aisance avec laquelle il compose les discours, qui dévoilent la profondeur de l'enseignement du Christ ; il y a trois doctrines surtout qui sont approfondies : l'homme, le Père, l'Église. — La préoccupation constante de D. est de montrer à nos contemporains le ferment nouveau contenu dans les pages évangéliques et le sens de la nouveauté ressenti par les auditeurs du Sauveur. D. T. B.

A. Descamps. — **Les Justes et la Justice** dans les évangiles et le christianisme primitif hormis la doctrine proprement paulinienne. (Col. Univ. Cath. Lovan. Dissert., S. II, 43). Louvain, Publications universitaires, 1950 ; in-8, XX-340 p., 260 fr.

Excluant des perspectives qu'il envisageait la construction paulinienne de la doctrine de la justification, qui en 1908 avait fait l'objet de l'étude d'E. Tobac, M. D. s'attache à recueillir dans le N. T. tous les fragments se rapportant à la justice, à les situer dans leur contexte littéraire et à en dégager leur signification. Il découvre ainsi une triple manifestation de la justice : « La justice peut être dite successivement inaugurée par Dieu, accueillie par l'homme, manifestée par Dieu au dernier jour. A ce triple moment de l'histoire du salut correspondent d'ailleurs les trois genres littéraires essentiels de la prédication chrétienne : kérygme, paré-

nèse, apocalypse. C'est donc à chacun de ces trois moments que nous considérons le double aspect, historique et légal, de l'économie religieuse ; nous obtenons ainsi plutôt qu'un double système une économie unique. Chaque étape fait apparaître, certes, une sorte de tension entre les deux éléments considérés, mais aussi, en définitive, une intégration de l'élément « légal » dans l'élément « historique » (p. 28). Ainsi l'A. à travers les trois parties de son livre qui correspondent aux trois étapes de la manifestation de la justice qu'il a dégagées, montre-t-il toujours à l'œuvre la dialectique de la justice de Dieu et de celle des œuvres. C'est ce qui donne à la présente étude un grand intérêt œcuménique ; elle fait ressortir la complexité et le caractère antinomique de la justification, dans l'ensemble du message du N. T. Ajoutant à cela une information très ample et très ouverte, M. D. nous donne ici un travail qui se recommande autant par la rigueur de sa méthode, que par la clarté de son exposé.

D. E. L.

H. J. Schoeps. — Theologie und Geschichte des Judenchristentums. Tubingue, Mohr, 1949 ; in-8, VIII-526 p., DM 27.

Le judéo-christianisme est d'actualité, et c'est justice. Notre documentation sur cette histoire, si capitale pour la connaissance des origines chrétiennes, a été trop longtemps limitée aux indications sommaires, presque allusives, fournies par les Actes, les épîtres de S. Paul et les notices des hérésiologues. Le judéo-christianisme auquel s'intéresse M. S. n'est pas celui des temps apostoliques, mais celui de « l'hérésie » qui se développa après l'an 70 et dont les partisans sont mieux connus sous le nom d'Ébionites. A leur sujet, les Pseudo-Clémentines avaient commencé à livrer leur secret. M. S. réussit à le percer davantage, grâce à l'extraordinaire richesse de documentation, due à une érudition servie par une analyse rigoureuse et sûre. Les sources deviennent ainsi, outre les données des écrits patristiques et rabbiniques, la littérature ébionite elle-même : Évangiles des Nazaréens (en rapport avec Matthieu) et des Ébionites (en dépendance de l'évangile des Hébreux) ; les nombreux témoignages identifiés dans les *Kerygmata Petri* que l'auteur identifie dans les Pseudo-Clémentines ; la traduction de la Bible de Symmaque. Ce travail de défrichement est le fruit d'un immense labeur. — M. S. souligne le caractère antimarcionite de l'ébionisme, qu'il distingue justement du gnosticisme, au moins jusqu'à sa rencontre avec l'elchasaïsme, indûment confondu avec lui par Épiphane. — La christologie est de type adoptianiste et développe les thèmes de Jésus nouveau Moïse et Jésus nouvel Adam (dans un sens très différent du thème paulinien, puisque Adam, ici, n'est pas pécheur), De la Loi, Jésus supprime toutes les surcharges et rectifie les déviations (son enseignement donné aux apôtres a été transmis secrètement aux ébionites), mais la maintient avec une fidélité qui en aggrave les rigueurs, dans le sens d'un strict ascétisme où l'eau joue un rôle très souligné. L'hostilité de l'ébionisme au temple, au culte sacrificiel et, dans une certaine mesure à l'ancien prophétisme pourraient être une concession à l'adversaire marcionite, mais dérivent certainement, comme l'hostilité à la royauté, d'une tendance bien plus ancienne qu'incarnèrent déjà les Réchabites et les Esséniens. Le chap. V mène l'histoire du judéo-christianisme jusqu'à son déclin

au IV[e] siècle. Le christianisme que trouva Mahomet, n'est pas celui de la grande Église, mais le lointain rejeton de l'ébionisme, issu de sa conjonction avec l'elchasaïsme et corrompu par des apports étrangers, surtout orientaux. — Dire de cet ouvrage qu'il est dorénavant la Somme du judéo-christianisme pourrait passer pour une banalité : on doit cependant le dire en toute rigueur et regretter seulement qu'un Index beaucoup plus développé n'en facilite pas davantage la consultation.

D. B. R.

H. J. Schoeps. — Aus frühchristlicher Zeit. Religionsgeschichtliche Untersuchungen. Tubingue, Mohr, 1950 ; in-8, VIII-320 p., DM 24.

Les treize études qui forment le deuxième ouvrage de M. S. sont extraites de la même veine que le premier. Elles se fondent aussi sur la même documentation, mais enrichie encore par de nouvelles recherches. Elles font ressortir tout l'intérêt que présente, pour l'histoire des origines et de la pensée chrétiennes, la connaissance de la théologie, de la liturgie, de la morale et de l'exégèse juives au début de notre ère. Nous signalons, en particulier, les chapitres sur Jésus et la Loi (8 et 12), sur les premières générations humaines et la démonologie des écrits pseudo-clémentins (1 et 2), sur le thème de l'*Imitatio Christi* et ses rapports avec l'*Imitatio Dei* (13), sur le nihilisme gnostique (11). M. S. déclare, dans son Introduction : « Il n'y a dans ce livre aucune phrase, aucune affirmation, qu'on n'ait cherché à établir minutieusement ». Cet effort — combien efficace — donne à ce livre une appréciable solidité. Ici encore, hélas !, les Index sont trop parcimonieux. D. B. R.

H. Karpp. — Probleme altchristlicher Anthropologie. Biblische Anthropologie und philosophische Psychologie bei den Kirchenvätern des dritten Jahrhunderts. (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 44,3). Gütersloh, Bertelsmann, 1950 ; in-8, 254 p., DM 25.

Le problème anthropologique dont il est ici question se ramène essentiellement à celui de l'origine de l'âme. L'intérêt de cette question n'est déjà pas mince en soi, mais deux démarches caractéristiques de cette étude l'accroissent encore. Tout d'abord, M. K. ne se borne pas à analyser la pensée des écrivains chrétiens du III[e] siècle sur ce seul point précis : il étudie accessoirement leur opinion sur la nature de l'âme, sur ses relations avec le corps, sur la mort et la résurrection. Ensuite, il prend soin de montrer comment la solution de ce problème est organiquement liée au système intellectuel, voire philosophique, de chacun des témoins qu'il appelle à la barre. Après une introduction détaillée sur les « présupposés » bibliques et philosophiques de la psychologie chrétienne des débuts, M. K. discerne et développe trois grands types d'anthropologie : le traducianisme avec Tertullien, le créatianisme avec Clément d'Alexandrie, Lactance et Arnobe, le préexistentialisme (M. K. orthographie ingénieusement « préexistentianisme ») chez Origène. On découvrira, d'après cette classification, que le plus orthodoxe n'est pas celui qu'on pense ! — Origène est seul représentant de sa position. Les deux premières ont plus d'adeptes : cependant, si elles sont si formellement semblables chez leurs défenseurs respectifs, elles ne sont pas nées d'identiques préoccu-

pations. Le créatianisme d'Arnobe et de Lactance, p. ex., s'inspire d'un dualisme qu'on ne pourrait imputer à Clément ; Grégoire de Nysse et Augustin (comme aussi, sans doute, Athanase et Ambroise) adopteront le traducianisme de Tertullien, sans l'envisager de son point de vue matérialiste. — M. K. relève, pour chacun de ces trois types et pour chacun des écrivains qui s'y rattachent, les influences bibliques et philosophiques. — Ceci n'est qu'une description trop sommaire d'un ouvrage riche de substance et fortement documenté. D. B. R.

J. Brosch. — Charismen und Aemter in der Urkirche. Bonn, Hanstein, 1951 ; in-8, 186 p.

M. B. esquisse d'abord une description des phénomènes charismatiques dans les milieux païens et les communautés hérétiques. Puis, après avoir distingué entre *charisma* en général et les charismes particuliers, il répertorie et classe ces derniers, en deux groupes : charismes purement pneumatiques (don de foi, de guérison, de thaumaturgie, glossolalie, discernement des esprits, prophétie, discours de sagesse et don d'exhortation) ; charismes pratiques, plus liés à la hiérarchie (apôtre, docteur, évangéliste, pasteur, « diaconies » avec les dons de miséricorde, d'aumône et de simplicité). Dans un troisième chapitre, M. B. pense trouver chez Paul l'affirmation nette d'une subordination des charismes à la fonction : ici, la manière de traiter les textes est moins critiquement scripturaire et, peut-être, un peu contaminée par la théologie. Le dernier paragraphe envisage et décrit l'idéal d'une harmonie entre les charismes et les fonctions. Pourrait-on ne pas la désirer ? mais doit-elle se réaliser à la manière d'une dialectique ou d'une synthèse ? D. B. R.

G. L. Prestige. — God in Patristic Thought. Londres, S. P. C. K., 1952 ; in-8, XXX-318 p., 21/-.

Nous avons dit, ici (*Irénikon* 14 (1937), 489) tout le bien qu'il fallait penser de cet excellent ouvrage. « J'ai essayé, écrit M. P., de vérifier aussi exactement que possible le sens de ce que disent les Pères, en interprétant leur langage, non pas par une reconstruction spéculative du système intellectuel qu'on leur suppose, mais en examinant ces *faits* que sont leurs usages linguistiques ». Cette méthode s'était révélée si efficace et l'exposé des conclusions avait été mené avec une si sobre netteté, que l'ouvrage de M. P. s'était trouvé bien près de la perfection. Cette deuxième édition conserve sans nul écart, la pagination de la précédente : elle se borne à nuancer ou préciser certains jugements et à rectifier telles attributions moins exactes. D. B. R.

Irénée de Lyon. — Contre les Hérésies, livre III. Texte latin, fragments grecs, introduction, traduction et notes de F. Sagnard, O. P. (Sources chrétiennes, 34). Paris, éd. du Cerf, 1952 ; in-8, 480 p., 1700 fr. fr.

Depuis Harvey (1857), et sauf un essai avorté de Mannucci en 1907, l'*Adversus haereses* n'avait plus été réédité. Il en avait cependant bien

besoin. Non pas qu'en matière de tradition manuscrite on ait fait quelque bouleversante découverte, mais parce que les éditions antérieures se faisaient rares, précisément au moment où les études sur Irénée se multiplient, et parce qu'il n'existait pas d'édition vraiment satisfaisante. Le *Corpus* de Berlin l'avait inscrite à son programme et confiée successivement à MM. Ficker et Eltester, mais il n'est pas permis encore, hélas ! d'entrevoir sa mise sous presse. Le P. S. s'est courageusement mis à la besogne, nous donnant à la fois édition et traduction. Il a repris le travail par la base, en réétudiant les manuscrits déjà connus, auxquels sont venus se joindre, depuis peu, quelques manuscrits secondaires de la même famille que l'*Arundelianus*. Le manuscrit le plus autorisé demeure le *Claromontanus*. — L'édition est très soignée et doublée, comme se le doivent les Sources chrétiennes, d'une traduction sourcilleuse. La typographie est particulièrement variée : nous comptons, sauf erreur, trois corps différents de romains, trois ou quatre de capitales, à quoi s'ajoutent deux corps d'italiques et les capitales italiques ! Le P. S. conserve les divisions de Massuet et indique, en tête de page, la page de Harvey : ses propres divisions chevauchent le tout. Tout cela témoigne du soin extrême qu'y a mis l'éditeur, mais nous n'oserions affirmer que cette mosaïque ne déroutera pas le lecteur. — L'apparat critique est très fourni. Une longue introduction décrit les principales articulations de la théologie irénéenne, après un premier paragraphe, assez inattendu, sur le sens du martyre. Six appendices suivent le texte (encore et encore le III, 3, 2 ; la Vierge Marie ; le signe de Jonas ; la prophétie d'Habacuc ; l'inspiration des LXX ; des « notes de critique textuelle », qu'on se serait attendu à trouver dans l'Introduction). Quatre tables et lexiques mettent le dernier point à ce volume, lui donnant une richesse de substance et de présentation unique, jusqu'ici, dans cette excellente collection. Le P. S. a préféré commencer son édition par le livre III, plus accessible et plus théologique que les deux premiers. La série comptera, si nous calculons bien, six volumes, dans les Sources chrétiennes. L'*editio critica major* paraîtra ensuite, avec les fragments, parfois substantiels, des autres versions, et des tables complètes. — Cela semble devoir prendre du temps... Pourrions-nous ne pas soutenir de notre espoir et de nos vœux l'alerte optimisme de l'éditeur ? D. B. R.

A. Hamel. — Kirche bei Hippolyt von Rom. (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 49). Gütersloh, Bertelsmann, 1951 ; in-8, XII-230 p., DM 28,30.

Dans ses écrits exégétiques et polémiques, Hippolyte affronte trois adversaires : le judaïsme, le laxisme (personnifié par son ennemi personnel, Calixte), la gnose. Ceci contribue à lui faire développer trois aspects principaux de l'Église : elle est le véritable Israël, elle est l'assemblée des saints (préfigurée dans le paradis terrestre et la chaste Suzanne), elle est porteuse de vérité. Cette ecclésiologie est fortement influencée par Irénée, auquel M. H. réserve, à la fin de chaque chapitre, un substantiel paragraphe. Hippolyte connaît et vénère autant les charismatiques de son temps (vierges, martyrs et didascales) que les représentants de la hiérarchie. Mais il équilibre justement leurs raisons d'être respectives :

les pneumatiques représentent les deux premiers aspects de l'Église, tandis que la hiérarchie, à travers sa succession apostolique, conserve et transmet la vérité. — M. H. reprend ici, en l'étoffant et la complétant par le chapitre sur l'Église porteuse de vérité, sa dissertation inaugurale parue en 1929. D. B. R.

Grégoire le Grand. — Morales sur Job, Livres 1 et 2. Introd. et notes de D. R. Gillet (texte latin), et trad. de D. A. de Gaudemaris. (Sources chrétiennes, 32). Paris, éd. du Cerf, 1952 ; in-12, 270 p.

On ne dit rien des 33 livres qui suivent ces deux premiers et qui supposeraient au moins dix autres volumes de même épaisseur que celui-ci pour arriver au bout de ce monument de la littérature patristique. Le moyen âge s'est penché avec délices sur ce texte savoureux, lu et commenté partout, mais il est permis de se demander si les modernes, pressés et gâtés par tant de littératures, auraient l'austère courage d'affronter cette œuvre gigantesque, même dans une traduction élégante et facile comme celle-ci. Tels quels, les deux premiers livres donnent en tous cas une idée du genre théologique du saint docteur, plus moraliste que commentateur en somme, dans ses ouvrages, mais que sa substantielle doctrine place parmi les tout grands maîtres. — L'annotation est très sobre. L'introduction, qui comprend plus de 100 p. est soignée et bonne, parfois prolixe. La doctrine spirituelle du saint y est systématiquement et bien résumée. Nous ne sommes pourtant pas entièrement d'accord avec l'A. lorsqu'il dit que S. Grégoire « n'a pas le souci des tableaux d'ensemble dans lesquels les Pères grecs se plaisaient à retracer l'économie du salut » (p. 7). S. Grégoire a retracé dans beaucoup de ses ouvrages, au contraire, — souvent, il est vrai, suivant le même schéma — avec une insistance remarquable et une incomparable perspective dogmatique la trajectoire de la courbe décrite par le péché de l'homme dans l'économie de la rédemption. (Le paradis, la chute, le relèvement : cfr. p. ex. le ch. I du l. IV des Dialogues). Sans doute est-il vrai que c'est l'analyse psychologique qui domine dans son œuvre, mais l'autre élément n'est nullement absent.

D. O. R.

Paul Galtier, S. I. — Aux origines du Sacrement de Pénitence. (Analecta gregoriana, 54). Rome, Univ. grégor., 1951 ; in-8, 222 p.

L'A. dont on connaît les études sur ce problème, expose l'ensemble de ses vues sur la pénitence jusqu'à la fin du IIe s. Il est évidemment averti des problèmes et de leurs solutions, mais, dans l'ensemble, son point de vue nous paraît un peu trop négatif et se situe plus dans une apologétique dominée par les problèmes du XVIe que dans un exposé serein et dégagé d'autre part des cadres de la théologie récente. Ce n'est pas qu'il n'y ait des suggestions intéressantes. Signalons en particulier ses idées sur l'imposition des mains, *I Tim.* 5, 22 (réconciliation des pénitents) où il reprend un de ses articles déjà ancien, et son développement sur la Didascalie, à la lumière de laquelle il voudrait éclairer les incertitudes du IIe s. (il place ces textes au début du IIIe s. comme il s'en explique dans un appendice, reprenant son article de la RHE). Nous doutons

qu'on puisse trouver dans ces derniers textes (p. 173 ss.) des indications d'une pénitence privée. Ce livre sera utile aux étudiants et complétera les exposés souvent plus satisfaisants de B. Poschmann.

D. H. M.

Remi Snoeks. — L'Argument de Tradition dans la controverse eucharistique entre catholiques et réformés français au XVII[e] siècle. (Univ. cath. lovaniensis, s. II, t. 44). Louvain, Publicat. universit., 1951 ; in-8, XLVIII-560 p.

Dans cette thèse de Louvain, l'A. reprenant les points de vue et les méthodes du P. Polman dans son « Élément historique dans la controverse religieuse du XVI[e] siècle », étudie les ouvrages de la controverse eucharistique du XVII[e] s. chez les protestants et chez les catholiques français. Dans une première partie, il suit l'évolution chronologique des positions respectives, et dans la 2[de] il se livre à un exposé synthétique. L'on voit ainsi comment chaque parti abandonne un point de vue essentiel à sa position (*Scriptura sola* pour les protestants, *Magistère* pour les catholiques), et comment la discussion s'exerce uniquement sur le terrain patristique, interprété à l'aide des résultats importants de la critique du XVII[e] s., mais dans les cadres de chaque système et d'un point de vue très fixiste. On ne saurait que rendre hommage au courage et à l'érudition du jeune maître, qui a ainsi exhumé bien des traités oubliés, dont certains sont cependant d'une réelle valeur. Il est dommage que le plan choisi par l'A. l'amène à certaines répétitions. Quelques remarques : p. 24, Fell n'a pas été évêque d'Exeter, mais d'Oxford (cfr index) ; la phrase « Bull discute avec Petau, etc. » a l'air d'insinuer que Bull était contemporain de Petau ; p. 156, à propos de la dédicace de l'épître de la Milletière, il faut certainement interpréter Charles II et non Jacques II (cfr également l'index) ; le résumé de la position de Jurieu nous paraît un peu trop schématique, et elle ne nous semble pas avoir réellement varié. Notons que cet ouvrage, consacré en partie à la théologie protestante a fait l'objet d'un commentaire élogieux et mérité dans la revue de la Faculté de théologie protestante de l'université de Strasbourg.

D. H. M.

Martin Luther. — Ausgewählte Werke. Éd. H. H. Borcherdt et G. Merz. T. V : Von der Obrigkeit in Familie, Volk und Staat. Munich, Kaiser, 3[e] éd. 1953 ; in-8, 456 p.

Joannis Calvini Opera Selecta. Éd. Barth et Niesel. Munich, Kaiser, 1953 ; in-8, XVIII-404 p., DM 27,80.

Melanchthons Werke. I : Reformatorische Schriften. Éd. R. Stupperich. Gütersloh, Bertelsmann, 1951 ; in-12, X-448 p., DM 15.

En des volumes commodes et très soignés, nous avons ici trois spécimens d'éditions des œuvres les plus représentatives de Luther, Calvin et Melanchton. Celui consacré à Luther (le t. V des œuvres complètes), contient les documents les plus importants du réformateur sur des questions d'éthique sociale. Une introduction substantielle, due au Prof. Ernst Kinder, expose la pensée luthérienne sur les formes *(Ordnungen)*

de la société humaine *sub specie Evangelii.* A chacun de ces écrits, sont ajoutées des notes explicatives du texte même et du contexte historique. Pour saisir la doctrine de Luther sur les « deux règnes » (« le pouvoir séculier, et le pouvoir spirituel de Dieu »), ce recueil constitue un instrument de première qualité et de première utilité. Le luthéranisme lui-même a besoin de réapprendre les notions fondamentales de cette dialectique entre l'Évangile et la Loi, qui fut la préoccupation centrale de la théologie du réformateur, ainsi que le Prof. Gloege vient de le montrer (cfr infra). C'est sans doute la tragédie du « schisme » qui a empêché que le relief donné au XVI[e] siècle à ces quelques notions capitales n'ait porté de fruit dans la théologie catholique. On peut même dire que celles-ci ont été étouffées dans l'œuf dans les écrits de Luther lui-même, en raison de son opposition à l'Église. Ces quelques textes montrent également que c'est devant la douloureuse réalité « dialectique » de celle-ci qu'il a capitulé, — ce qui fut un désastre pour la chrétienté tout entière. Le volume des écrits de Luther est entièrement en allemand, avec l'orthographe modernisée.

Quant aux *Opera Calvini,* elles paraissent en vieux français et en latin, avec un minutieux apparat critique. Dans ce vol. (t. II), on trouve quelques « traités théologiques mineurs » des années 1542 à 1564, concernant entre autres la liturgie, le catéchisme, et les ordonnances ecclésiastiques. On y trouve aussi le long traité *De Scandalis* (1550) et les documents qui reflètent les discussions avec les luthériens sur la nature des sacrements.

Le premier des cinq volumes prévus pour les œuvres de Mélanchton édité par le Prof. R. Stupperich, contient également des « traités mineurs » dont les dix premiers mettent en évidence l'évolution théologique de M. dans les années 1519-1522. Chacun de ces vingt morceaux choisis est précédé d'une introduction qui en explique l'origine et les circonstances. Les volumes suivants donneront les écrits dogmatiques (les *Loci*), exégétiques et philosophiques. Le cinquième contiendra les Lettres.

D. T. S.

Gerhard Gloege. — Mythologie und Luthertum. (Coll. « Luthertum », 5). Berlin, Lutherisches Verlagshaus, 1952 ; in-8, 168 p., DM 6,80.

Cette étude prendra une des premières places parmi celles qui traitent de l'*Entmythologisierung,* question qui de plus en plus préoccupe non seulement les théologiens, mais même le public dans l'Église évangélique d'Allemagne. Le travail du Prof. Gloege est pénétrant, de critique constructive et par conséquent instructive. L'interprétation de Bultmann n'est selon l'A. qu'une possibilité herméneutique parmi d'autres ; elle devient illégitime, dit-il, dès qu'elle veut se poser comme la seule possible. Tel est son principal grief contre l'exégèse bultmannienne. Celle-ci conduit à une interprétation « antinomiste » de l'Écriture qui, tout en partant de la distinction luthérienne de la Loi et de l'Évangile, n'en respecte plus la dialectique. Cette dialectique entre la loi et la grâce a, chez Luther, un fondement *christologique :* la lettre et l'esprit, l'expression verbale et l'« intention » ne doivent pas être séparées ; il y a identité entre l'une et l'autre ; l'état incarné de la Parole reste pour Luther le constitutif de la prédication. D'autre part le sens du texte n'est jamais une pure donnée : la dialectique de la révélation historique, basée sur la coordi-

nation de la Loi et de l'Évangile (ou de la lettre et de l'esprit), constitue, en exégèse, « la voie étroite entre le littéralisme et le spiritualisme ». L'A. ici affirme avec force qu'« une hyperspiritualité qui ne veut pas reconnaître Dieu là où il se fait connaître (c'est-à-dire dans le concret de la *lettre*) n'est que de l'incroyance » (p. 157). Loin de lui, cependant de vouloir charger Bultmann d'un tel excès. Mais lorsque celui-ci proclame que le kérygma est la fin de la « mythologie », il se barre la route vers une véritable « spiritualité » de l'exégèse, qui réclame l'intégralité du texte de l'Écriture « dans son ensemble ». L'A. approuve donc le point de départ de Bultmann, qui coïncide avec celui de Luther : sa réaction contre le « légalisme » dans l'interprétation scripturaire : la Bible comme « collection de divers faits auxquels on croit, sans plus » ; un code de vérités données sans *Historie* — a distinguer de *Geschichte* — sans intelligence « existentiale » (et non pas *existentielle :* il s'agit ici de l'intelligence du texte par rapport à l'*existence humaine*, qui, contre tout idéalisme, est saisie dans son impuissance d'émancipation vis-à-vis de Dieu). Mais l'Écriture fait connaître le Christ *dans la « chair »* — B. y renonce —, bien que par une connaissance qui n'est plus *selon la chair* (cfr. p. 150-152). L'A. constate chez B. une tendance vers un spiritualisme docète ; une exégèse qui ne veut atteindre que des objets « spirituels » se livrera finalement comme une « gnose », résultat naturel d'une herméneutique antinomiste. L'*Entmythologisierung* n'est donc pas réalisable par voie d'interprétation « existentiale » (p. 90). Ce n'est que l'interprétation théologique, respectant la dialectique de l'Incarnation *(sub lege)* dans la perspective de tout l'ensemble de la parole révélée, qui pourra mener à la véritable compréhension « spirituelle » de la « lettre ». — Puisse le peu que nous en avons dit susciter de l'intérêt pour l'œuvre du Prof. Gloege, comme aussi pour celle du Prof. Bultmann dont on parle ici avec grand respect, mais sans cacher les graves soucis que cause sa doctrine au sein du luthéranisme allemand — soucis qui, du point de vue œcuménique, seront sans doute salutaires. Nul doute en effet que le luthéranisme n'ait souvent montré, au cours de son évolution, une connaissance insuffisante des principes dont il est sorti. Si la crise de l'*Entmythologisierung* ramène la réflexion luthérienne vers ses propres sources (l'A. cite quelques textes fort intéressants de Luther), elle aura eu le mérite d'avoir inquiété les esprits en se produisant. D. T. S.

H. Volk. — Emil Brunners Lehre von dem Sünder. Munster, Regensberg, 1950 ; in-8, XX-246 p., DM 9,80.

M. V. avait déjà donné en 1939 une dissertation, présentée devant la faculté de théologie catholique de Munster, sur l'anthropologie de Brunner : *E. Br. Lehre von der ursprünglichen Gottebenbildlichkeit des Menschen*, mais il étudie cette fois plus précisément le problème de la corruption de l'homme par le péché et la solution que lui apporte E. B. Il souligne les prémisses kantiennes sur lesquelles le théologien protestant fonde l'entière « actualité » du contact qu'établit entre Dieu et l'homme la responsabilité pécheresse de ce dernier. Le péché originel (Ursünde) perpétuellement en acte, conditionne notre existence « phénoménale » et les péchés qui en tissent la trame historique (Tatsünde). L'analyse

claire et nuancée de M. V. se fonde surtout sur *Der Mensch im Widerspruch* (cf. *Irénikon*, 20 (1947), 104-105), mais on regrettera que ce qui fait l'originalité de la réponse de Br. au dilemme protestant de la corruption foncière de la nature humaine et de ce « reste » de l'image de Dieu que l'homme conserve quand même en lui et qui le rend responsable devant Dieu, ait été traité si vite par l'A. Une dizaine de pages (p. 76-87) seulement expliquent le rôle de la loi et la signification que lui attache E. B., alors que l'ouvrage qu'étudie M. V. insiste tellement sur son importance, sur sa présence inhérente à la nature pécheresse et sur sa dialectique avec la grâce de l'Évangile. D. E. L.

A. Ehrhard. — Ueberlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts. I. Teil : Die Ueberlieferung. III. Band, 2. Hälfte, 1./2. Lieferung. Berlin, Akademie-Verlag, 1952 ; in-8, p. 723-1034.

Avec ce double fascicule s'achève la première partie de l'œuvre de Mgr Ehrhard (cf. *Irénikon* 18 (1945), 118 s.), celle qu'il avait encore pu achever lui-même. Son premier collaborateur et successeur, M. P. Heseler, étant décédé le 1er mai 1948, c'est le Rme P. Abbé d'Ettal, Jean Hoeck, qui a eu le courage de continuer cet ouvrage monumental. La deuxième partie qui formera une sorte de *Bibliotheca hagiographica graeca manuscripta*, presque entièrement détruite par la guerre, devra être refaite. Contrairement au plan de l'A., on publiera d'abord un guide des trois premiers volumes avec additions, corrections et *Indices*. Les deux fascicules présents nous donnent la tradition manuscrite : 1° des collections non ménologiques avant et après le Métaphraste, destinées plutôt à l'usage privé et en général de format plus réduit ; 2° des collections spéciales pour certains saints ou catégories de saints (apôtres, martyrs, saintes femmes, collections de vies de moines) ; 3° de la tradition particulière d'un saint ; 4° des acolouthies contenant des textes hagiographiques ; 5° des textes pareils dans la tradition manuscrite directe des Pères et théologiens byzantins. Une place spéciale est occupée ici par S. Jean Climaque dont l'*Échelle* a été l'œuvre ascétique la plus lue dans les monastères byzantins surtout pendant le grand carême ; sa courte biographie la précède ordinairement. Les qualités éminentes que nous avons déjà relevées dans cette œuvre du grand Alsacien se retrouvent également dans ces deux fascicules. D. I. D.

Romain le Mélode. — *Ὕμνοι, ἐκδιδόμενοι ἐκ πατμιακῶν κωδίκων*. Prolégomènes de Nic. B. Tomadakis, t. I. Athènes, Mena Murtidi, 1952 ; in-8, *κδ'*-336 p.

Saint Romain le Mélode est célèbre comme l'auteur presque exclusif des hymnes de l'office byzantin nommés *kondakion*. C'est la première composition proprement strophique qui prit place dans l'hymnographie liturgique grecque. Évincé par l'envahissement des *canons*, le kondakion est réduit dans la pratique actuelle, sauf le cas de l'*Acathiste* et de ses imitations, à ses deux premiers éléments, le prologue et la première strophe. Il conserve encore l'élément ancien de la récitation antiphonée dans la

clausule finale sous forme d'acclamation qui se chante à la fin de chaque strophe par manière de refrain. Ce genre littéraire fait irruption sans ancêtres directs dans la littérature grecque, au VI[e] s. semble-t-il, malgré d'âpres discussions (l'A. est affirmatif). Le mélode d'origine syrienne et pénétré de cette culture a forgé en grec une nouvelle forme d'homélie poétiqne à l'aide de trois manières orientales. L'étude de ce poète est donc indispensable pour connaître l'évolution des formes hymnographiques byzantines. L'œuvre entreprise par Pitra et Miomi est reprise et complétée. Le travail est mené collectivement par le professeur et ses disciples groupés en séminaire. Chacun établit texte et contexte d'une composition, le professeur dirige et contrôle les travaux. Ce t. I contient 14 hymnes, introduits chacun par une analyse de la pièce et des thèmes soulevés, d'un essai sur les sources littéraires et de quelques notes critiques. Selon le cas, la péricope évangélique ou un extrait du synaxaire complète les introductions. En apparat, un soin particulier est apporté à déterminer les réminiscences scripturaires et les rapprochements patristiques. L'édifice n'est pourtant pas sans fissures. La décentralisation fut poussée trop loin ; l'introduction générale trop vague. L'établissement du texte n'est pas justifié : pourquoi choisir Patmos plutôt que Lavra ou Vatopédi ? On n'édite pas un texte d'après les mss. d'une localité, mais d'après les mss. connus et normalement accessibles. Les sources étudiées relèvent uniquement de la patristique grecque alors que l'on reconnaît l'influence bien prépondérante exercée sur Romanos par S. Ephrem. Un plan général de la publication fait défaut. Liste d'*errata* démesurée. Ces faiblesses ne détruisent pas l'attrait de l'édition, et ne doivent pas détourner l'attention de ses mérites réels qui demeurent acquis. Nous assistons à la réalisation d'une entreprise de cénobitisme intellectuel qu'il faut encourager et imiter. D. M. F.

Μέγας Συναξαριστής. T. I, Septembre ; T. II, Octobre ; T. III, Novembre. Athènes, Orth. Christianikai Henoseis, 1948, 1949, 1952 ; in-12, 326, 478 et 622 p.

Ces volumes sont les prémices d'une réédition du Synaxaire de Constantin Chr. Doukakis en 14 vol. parus à Athènes entre 1889 et 1897. L'initiative de cette importante entreprise revient à l'infatigable animateur des *Unions chrétiennes* de la jeunesse orthodoxe grecque, le R. P. Angelos Nisiotis. Les lectures du Synaxaire destinées à trouver place à Matines avant la 7[e] ode du canon, ne sont plus lues à cet endroit, même à l'Athos. Elles sont éditées ici en vue de l'édification personnelle. Ces vies, souvent longues, rentrent dans la catégorie d'hagiographie édifiante précritique. La langue tient cette heureuse moyenne qui n'est difficile ni pour les Grecs ni pour les étrangers. Nous formons des vœux pour le plus entier succès de cette série. D. G. B.

P. N. Trembelas. — *Μικρὸν Εὐχολόγιον, T. Α', Αἱ ἀκολουθίαι καὶ τάξεις Μνηστῶν καὶ Γάμου, Εὐχελαίου, Χειροτονιῶν καὶ Βαπτίσματος, κατὰ τοὺς ἐν Ἀθήναις ἰδίᾳ κωδίκας*. Athènes, 1950; in-8, 8-404 p.

Cette édition avec commentaire est une réimpression d'articles parus dans *Theologia* depuis 1940 et fait suite aux *Trois liturgies* parues en 1935

(cf. *Irénikon* 15 (1938), 99 s.). Le prof. Trembelas est le membre le plus actif de la commission patriarcale liturgique instituée en novembre 1932 sous la présidence du métropolite de Trébizonde, Chrysanthe, ensuite archevêque d'Athènes, à la mémoire duquel le volume est dédié. Le tome suivant donnera les acolouthies des hagiasmata, de la dédicace, des vêpres et des matines. Ici nous avons les textes des fiançailles, du mariage, de l'onction des malades, des ordinations et du baptême dont fait partie la confirmation. Comme pour les *Trois liturgies*, l'A. vise à proposer un texte qui pourra être approuvé par toutes les Églises orthodoxes. Comme texte de comparaison édité, il a employé celui de l'édition de l'Euchologion de l'hiéromoine Sp. Zervos, Venise, 1869. La Bibliothèque Nationale d'Athènes a fourni à l'éditeur 46 mss., dont 8 sont antérieurs au XV[e] siècle ; de ces 8 un seul date du XII[e] s., les autres sont postérieurs. Il les a comparés avec l'Euchologion de Goar et avec ceux édités par Dmitrievskij. Chaque acolouthie est précédée d'une introduction historique et un commentaire du texte édité et des variantes des mss qui se trouvent dans les notes sous le texte. Remarquons qu'il faut écrire *Denzinger* (p. 210 ss.) au lieu de Deziger. D. I. D.

Δοξαστάριον περιέχον τὰ δοξαστικὰ τοῦ Τριῳδίου πλὴν τῆς Μ. ʽΕβδ. μελοποιηθὲν παρὰ Κωνσταντίνου Πρωτοψάλτου. Néapolis (Crète), 1951 ; in-8, 104 p.
— *Id.... τοῦ Πεντηκοσταρίου. Ibid.*, in-8, 74 p.
ʽΗ ʽΑγία καὶ Μεγάλη ʽΕβδομὰς ... ὑπὸ Γεωργίου ʽΡαιδεστηνοῦ. Ibid., 1952 ; in-8, 322-(6) p.
Δοξαστάριον περιέχον τὰ δοξαστικὰ Τριῳδίου, Μεγ. ʽΕβδ. ʽΡαιδεστηνοῦ καὶ Πεντηκοσταρίου ... Κ. Πρωτοψάλτου. Ibid., in-8, 104-δ-322-74-(6) p.

Le renouveau religieux très vigoureux dans la Grèce contemporaine soulève successivement tous les plans de la vie ecclésiastique. La musique d'église en est également touchée. Elle s'est trouvée menacée tant du côté de l'expression par la routine d'une tradition orale contaminée d'influences asiatiques, que du côté des mélodies elles-mêmes par la séduction des formes musicales européennes. Bien qu'une assimilation heureuse des éléments harmoniques de l'Occident puisse engendrer des formes toutes nouvelles et atteindre un nouveau classicisme de grande valeur même dans le culte, il est important avant tout de sauvegarder le répertoire ancien, qui parallèlement au grégorien en Occident se soutient par sa propre valeur. Il constitue un art classique où génie et procédé ont engendré des formes parfaites. En Orient le chant traditionnel n'a pas connu la solution de continuité du grégorien ; par contre, les cinq périodes successives de son histoire ont marqué chacune une orientation nouvelle affectant le répertoire, le rythme, les modalités et l'expression. Étapes qui constituent des enrichissement si l'on considère l'ensemble, mais qui, vers la fin, ont restreint la portion couramment utilisée, et en même temps partiellement renouvelé et stylisé le répertoire. Les éditions imprimées forment déjà un ensemble très vaste qu'il est urgent de connaître et de valoriser.

Les recueils offerts ici nous livrent les pièces les plus attrayantes du cycle pascal : pièces comportant une mélodie propre du temps de pénitence (triode) et du temps pascal (pentécostaire) ; les chants de la semaine sainte transmis au complet, entourés d'un cadre de rubriques utiles à une

édition manuelle. Le quatrième titre enveloppe les trois autres sous une même couverture. Comme les sous-titres l'annoncent, le texte reproduit fidèlement l'édition du patriarcat de Constantinople, de 1844 pour les deux doxastaires, de 1884 pour la semaine sainte. Notation musicale originale. Certaines pièces de la semaine sainte plongent leurs racines dans la plus lointaine antiquité ; tous les âges ont ensuite laissé leur empreinte. Les auteurs nommés en tête des volumes appartiennent à la période qui précède la simplification orthographique et les éditions imprimées. Le rôle de Georges Raidestène (XVIIe s.) dans la Semaine Sainte est surtout celui d'un abréviateur, qui ajoute, en plus de la mélodie de l'héritage commun souvent très développée, une mélodie plus simple qui s'en inspire, et s'adapte mieux aux possibilités pastorales. La part de Constantin protopsalte semble avoir été de souligner certains passages par des ornements mélodiques légers, et développé le symbolisme chromatique. On souhaiterait semblable réédition des splendides anastasimataires de Kalliphronos, Constantinople 1868 et 1869. D. M. F.

H. J. W. Tillyard. — Twenty Canons from the Trinity Hirmologium. (Mon. Mus. byz. Transcripta vol. IV, Amer. ser. nº 2). Boston, Byz. Inst. ; Londres, Rees ; Copenhague, Munksgaard, 1952 ; in-8, X-130 p., 25 sh.

Carsten Hoeg. — The Hymns of the Hirmologium. Part I. (Mêmé coll. même sér. vol. VI). Transcription par Aglaïa Ayoutanti et Maria Stöhr, révision et notes par l'A. Copenhague, Munksgaard, 1952 ; L-334 p., 38 cour. dan.

Les éditeurs des *Monumenta* poursuivent assidûment leurs publications. Nous avons analysé déjà les derniers volumes antérieurement parus (*Irén.*, t. 24, 1951, p. 131-141). L'objet commun des présents volumes consiste dans l'étude des *hirmoi*, antiennes-types du système hymnographique appelé canon construit sur la série des cantiques scripturaires de l'office du matin. Les antiennes ainsi dénommées conservent une allusion directe au thème du cantique biblique, les strophes qui suivent leur empruntent la scansion et la mélodie. Dans l'exécution, toutes alternent avec des versets du cantique ou des acclamations. Comme genre littéraire constitué, ces compositions datent du VIIIe s., ses antécédents sont mal connus. Au point de vue musical l'étude des *hirmoi* présente un intérêt particulier en raison de son inspiration vraisemblablement folklorique en majeure partie. Stylisés, multipliés pour compléter le système, adaptés au régime des tons, ils furent successivement ornés, réduits ou renouvelés, transplantés dans les versions liturgiques héritières du rite grec. Le genre hirmologique par son caractère alerte et sa structure a donné son nom au style syllabique.

Les *Monumenta, série principale*, ont édité en phototypie deux mss d'hirmologes déjà, celui du monastère des Ibères au Mont Athos (vol. 2, 1938), et celui de Grottaferrata (vol. 3, 1951). La série des *Transcripta* élargit la documentation par les références des apparats aux mss non publiés. Les *Twenty Canons* de M. Tillyard, d'après un ms du XIVe s. conservé à Cambridge (Trin. Coll. 1165, anc. o.2.61), révèlent les caractères d'une tradition musicale parallèle au groupe antérieur plus homogène, dont

font partie les mss publiés, bien qu'elle conserve une parenté avec eux. La sélection embrasse vingt séries d'antiennes, choisies parmi des grandes fêtes et réparties sur tous les tons. Outre le commentaire technique, l'édition est pourvue d'une traduction anglaise, le texte musical est accompagné d'une version latine interlinéaire à l'intention des non-hellénistes qui désirent fredonner les airs. Le *vol. VI* présenté par M. Høeg suit le plan normal des *Transcripta*. L'hirmologe entier tiendra en quatre tomes. Celui-ci donne les *hirmoi* du premier ton et de son plagal (5e). L'introduction présente les mss, caractérise leur tradition et leur séméographie ; suivent quelques constatations d'ensemble sur la transmission de la musique et du texte. Pour chaque mode le premier canon est reproduit selon les différentes formes livrées par les mss, en double transcription européenne et neumatique. Pour la suite, l'hirmologe des Ibères sert de base. On s'est limité au répertoire primitif : 1er ton, 26 canons ; 1er plagal, 22. Le commentaire rejeté en appendice tient lieu d'apparat et soulage la présentation. L'index des canons signale leurs auteurs et leur destination d'après les lemmes des mss, l'index alphabétique reprend toutes les pièces individuellement. Lorsque l'on revoit les tentatives de H. Gaisser puis de J. D. Petresco sur le même sujet, on se rend compte de la distance parcourue. Puisse l'œuvre se poursuivre et atteindre les mêmes résultats que naguère la *Paléographie musicale* du chant liturgique d'Occident. D. M. F.

Dick Helander. — Svensk Psalmhistoria. Stockholm, S. K. D. ; in-12, 202 p.

Dans cette plaquette, de présentation attrayante mais un peu sèche quant au fond, l'A., ancien professeur de « théol. pratique » de l'univ. d'Uppsala et qui succède à présent à l'évêque Aulén sur le siège de Strägnäs, donne un aperçu à vol d'oiseau de l'histoire de l'hymnal « Psalmbok », source première mais de qualité doctrinale parfois douteuse de la piété de l'Église de Suède. Disons-le sans ambage : l'étude est dans la manière ancienne du maître. — Inspiré par les splendeurs et le génie tutélaire de sa cathédrale, il nous donnera sans doute encore, malgré ses charges administratives, quelque ouvrage sur l'ancienne liturgie suédoise ou la théologie de la piété populaire dans l'art médiéval tel qu'il en a suggéré déjà à ses élèves. C. D. R.

Lawrence Joseph Riley. — The History, Nature and Use of Epikeia in Moral Theology. (Studies in S. Th., 2e sér. no 17). Washington, Cath. Univ. of Am. Press, 1948 ; in-8, X-496 p.

Un théologien satirique a défini l'épikie, « l'invention la plus géniale de la morale scolastique ». La copieuse dissertation doctorale de M. Riley démontre le caractère sommaire de ce jugement. Après avoir parcouru l'opinion des divers théologiens et canonistes principaux depuis le moyen âge, l'A. analyse minutieusement les notions, desquelles il ressort que l'épikie ne peut pas s'appliquer aux lois de droit naturel ni de droit divin positif, ni aux lois irritantes. En résumé, il faut conclure à sa légitimité, comme étant un amendement apporté à une loi devenue

déficiente dans un cas particulier en raison de sa formulation universelle, qui repose sur l'intention du législateur, légitimement dégagée, d'exclure le cas déterminé de l'obligation générale. — L'enquête porte exclusivement sur la législation de l'Occident ; elle est menée très méthodiquement. Il y aurait intérêt à présent d'entreprendre l'étude des relations de l'épikie avec la notion canonique orientale d'économie, afin de se rendre compte plus exactement de la mesure où des préoccupations communes ont trouvé des solutions divergentes selon les engrenages de leur conceptions générales respectives. D. M. F.

Adrien Cance. — Le Code de Droit canonique. Commentaire succinct et pratique. T. IV, Des procès. Paris, Gabalda, 1949 ; in-12, VIII-782 p.

Chacun souhaiterait n'avoir jamais d'autres causes à appuyer que celles des canonisations, ni de témoignage à apporter qu'en matière d'apparitions. L'austère réalité oblige cependant à recourir parfois au magistrat ecclésiastique dans d'autres cas. Ce t. IV d'un commentaire qui s'est imposé de longue date au point de se dispenser de présentation ni d'épithète, paraît vingt ans après ses aînés. Il répond à un besoin appelé par les précisions plus récentes des dicastères romains afin de clarifier certaines notions et rendre la procédure plus aisée. La série des appendices transmet le texte de ces documents et donne, comme les volumes antérieurs, les formulaires principaux de la pratique des affaires. D'un emploi moins quotidien, ce volume épargnera beaucoup de peine le jour où un cas se présentera. D. M. F.

Seraphinus de Angelis. — De Indulgentiis. Tractatus quoad earum naturam et usum. Vatican, Libr. Éd. Vat., 2e éd., s. d.; in-8, XXXII-582 p., 1200 L.

Mgr le Substitut pour les Indulgences près la Pénitencerie Apostolique a composé la Somme absolument complète et exhaustive en sa matière. Voici les divisions de ce volume : Pars Ia, *De ind. in genere ;* Pars IIa, *De ind. in specie*, subdivisée en 3 sections traitant des ind. personnelles (p. ex., le Jubilé), réelles (chapelets, scapulaires, cordons — tout en grand détail) et locales avec aussi les ind. *toties quoties ;* Pars IIIa, *De fidelium associationibus* avec mentions des oblats O. S. B. Un long *Appendix* très utile contient des formules d'impétration et de concession, et le rite à observer pour toutes les indulgence possibles et imaginables. La seule chose qui semble manquer est une justification raisonnable, à la fois théologique et historique, de cette institution ecclésiastique si peu et si mal comprise. D. G. B.

C. Zvegingtzov. — Our Mother Church. Her Worship and Offices. Londres, S. P. C. K., 1948 ; in-12, 126 p., 3/6.

Ce petit volume est une initiation en anglais à la vie religieuse byzantine. Écrite pour les orthodoxes et les anglicans, les catholiques la liront avec fruit. L'A. décrit l'église, son ameublement, les vases sacrés, les vêtements, le cycle des fêtes, l'office canonial. Dans un second chapitre il explique

les parties du culte eucharistique. Suit un chapitre sur les carêmes liturgiques de l'année. Enfin dans un dernier chapitre il montre l'administration et les grâces des sept sacrements. Tout cela est pour les byzantins « la Liturgie de l'Église », principale source de leur enseignement religieux et de leur sanctification intérieure. D. T. B.

Métropolite Séraphim. — L'Église Orthodoxe. Les Dogmes, la Liturgie, la Vie spirituelle. (Trad. de l'allemand). Paris, Payot, 1952 ; in-8, 233 p., 650 fr. fr.

L'original allemand de cet ouvrage a été signalé au t. d'*Irénikon*, p. 133 ; il a trouvé un réel succès outre-Rhin où l'on s'intéresse beaucoup à la vie religieuse russe. Il trouvera certainement beaucoup de lecteurs français, car en un nombre restreint de pages et dans un exposé clair dû à trois théologiens russes : le métr. Séraphim (Lade), chef durant la guerre et jusqu'à son décès de la hiérarchie orthodoxe russe en Allemagne, le prêtre Vasilij Lengelfelder et le professeur Četverikov ; ils seront renseignés sur les doctrines, l'histoire et la vie spirituelle russes. Ce livre ne vise pas à approfondir les matières exposées, ni à entrer dans les controverses qui divisent les théologiens russes ou celles qui divisent les Russes des autres confessions, mais à présenter un tableau sincère de la mentalité religieuse et de la piété russes encore si vivement alimentée à son credo, à sa tradition, à son culte et à son ascèse. D. T. B.

Bengt Hellekant. — Engelsk uppbyggelselitteratur i svensk översättning. (La littérature d'édification anglaise en traduction suédoise, jusqu'au milieu du XVIIIe s., SS. S. S. K. H. 10). Stockholm, S. K. D., 1944 ; in-8, 295 p.

Il est opportun de signaler ici les recherches, passées presque inaperçues à cause de la guerre, d'un élève de P. Pleijel de Lund. Elles prouvent éloquemment la puissante vitalité et force d'expansion du puritanisme anglais qui parvint, malgré l'orthodoxie et le conservatisme de l'Église officielle, à imposer, Bunyan et Hall en tête, 37 traductions d'ouvrages spirituels anglais aux piétistes suédois à travers ceux de l'Allemagne. Malgré leur tendance moralisante, l'importance inter-ecclésiale de ces AA. est si grande que l'on ne peut que se réjouir d'une complète, quoique tardive, estimation de leurs richesses dans leur pays d'origine. C. D. R.

L. Gardet et M. M. Anawati. — Introduction à la Théologie musulmane. Essai de théologie comparée. (Études de philosophie médiévale, 37). Paris, Vrin, 1948 ; in-8, VIII-544 p.

Préfaçant cet ouvrage, M. Massignon a noté que « la publication graduelle des textes fondamentaux de la théologie musulmane... semble être l'occasion, entre chrétiens occidentaux et musulmans orientaux, d'une reprise du dialogue du XIIIe siècle ; dialogue où le comparatisme remplaçant la controverse, ne nous prive pas, pour cela, de l'espoir d'aboutir, en cette théologie scolastique ou la langue arabe précéda la langue latine, à des perspectives éclairantes pour nos intelligences, sur le seuil du mystère essentiel de Dieu ». Cette « Introduction à la Théologie musulmane »

non seulement suscitera l'admiration des théologiens, mais leur prouvera l'importance de son objet, pour peu que l'on veuille étendre la connaissance des sources de la théologie chrétienne. Le seul énoncé de quelques titres, dira la richesse de ces pages : IIe Partie : La genèse de la théologie chrétienne dans ses références à la pensée musulmane. Chap. I : « Rencontre de la théologie musulmane et de la pensée patristique » et le chapitre Ier de la IIIe Partie intitulé : « La Foi et la Raison en théologie musulmane et en théologie chrétienne ». La moitié de l'ouvrage est consacrée à une étude comparative. Il est clair que dans la recherche théologique en vue de l'Union, la connaissance de la théologie musulmane sera d'un grand appoint ; le travail que nous présentons laisse entrevoir de grandes possibilités dans cette ligne ; il pourrait servir de modèle à des travaux semblables de théologie comparée. Les AA. de cet ouvrage ont publié de nombreuses études de théologie musulmane dans la Revue thomiste, où nous retrouvons cette préoccupation neuve de comparer et de rapprocher, signalée par M. Massignon. D. Th. Bt.

F. M. Pareja. — Islamologia. Rome, Orbis catholicus, 1951 ; in-4, XVI-844 p.

Ce volume est l'œuvre d'une collaboration des islamologues, Pareja, Bausani et Hertling. Il contient de nombreuses cartes et des plans, et se présente comme une introduction encyclopédique à l'étude de l'Islam. Celui-ci est répandu en plus de vingt pays ; les sectes, les dissidences, les schismes y sont nombreux ; les systèmes politiques, variés ; l'histoire, agitée ; la culture soumise à des influences fort diverses ; cependant l'Islam possède une forte unité malgré tant de divergences et tant d'hostilités ; cette unité repose sur une foi commune et s'exprime par une littérature fort riche. Sur tous ces points : Histoire politique, Institutions (doctrine et mystique comprises), Littérature, Sciences et Arts, les AA. nous renseignent abondamment et les bibliographies sont fort riches. Manuel nécessaire pour aborder les disciplines islamiques. D. Th. Bt.

A. S. Tritton. — Muslim Theology. (James Forlong Fund, 23). Londres, Luzac, 1947 ; in-8, 220 p., 12/6.

W. Montgomery Watt. — Free Will and Predestination in Early Islam. Ibid., 1948 ; in-8, X-182 p., 15/-.

Le premier de ces ouvrages est plus qu'une introduction à la théologie musulmane. Il constitue comme une histoire de cette théologie depuis les origines jusqu'au début du XIIe siècle, en même temps qu'un compendium des doctrines et des opinions soutenues par ses docteurs. Ceux-ci sont cités en fort grand nombre. Avec ses index de personnes et de sujets, ce volume rendra de précieux services. Les annotations de l'A. permettront également des comparaisons avec la théologie chrétienne.

Les opinions théologiques musulmanes autour de la prédestination et du libre arbitre sont, à coup sûr, matière à grand intérêt doctrinal. M. W. étudie cette question dans les trois premiers siècles de l'hégire. Il ne s'agit pas seulement de connaître l'importance morale du fatalisme (que d'ailleurs le Coran combat), mais de pénétrer davantage dans la connaissance de Dieu Souverain, et de la nature dans ses rapports avec

l'homme. Et cela est essentiel à l'Islam. Or, il y a ici deux tendances nettement opposées. L'A. conclut en disant que la croyance au déterminisme dans la vie de l'homme provient du fondement culturel et des civilisations sur lesquelles fut bâti l'Islam. Mais, quoi qu'il en soit, les discussions théologiques en Islam autour de ce grand problème, demeurent le témoignage de la majesté et de la toute-puissance de Dieu. Ouvrage révélateur et bien construit. D. Th. Bt.

F. Michaeli. — Dieu à l'image de l'homme. (Bibliothèque théologique). Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1950 ; in-8, 173 p., 6,50 fr. s.

Sous ce titre inattendu, M. M. nous donne une étude de l'anthropomorphisme divin dans la Bible. Une première partie est consacrée aux différentes expressions anthropomorphiques : attributs corporels de Dieu, actions, sentiments, titres et noms, résidence, théophanies ; la seconde partie traite des atténuations ou spiritualisations qu'a subi cet anthropomorphisme dans les textes plus récents de l'A. T. et sous l'influence de la théologie rabbinique ; enfin une dernière partie, la plus intéressante, traite de l'origine et de la signification de l'anthropomorphisme divin. M. M. souligne que s'il y a évolution dans la notion de Dieu entre le vieux yahvisme, la religion des prophètes et le culte de la synagogue, c'est toujours le même Dieu qui agit, dont la parole et l'action restent les mêmes, et il pense que la doctrine de l'Incarnation ne peut véritablement être fondée ni comprise sans prendre son point de départ dans la notion anthropomorphique du Dieu de l'A. T. D. E. L.

Thomas Gilby. — St. Thomas Aquinas, Philosophical Texts. Selected and Translated with Notes. Londres, O. U. P., 1951 ; in-12, XXII-406 p., 12/6.

Ce petit volume au texte serré est une anthologie de textes philosophiques de saint Thomas dont beaucoup sont ici traduits pour la première fois, groupés selon le plan de la Somme théologique. La traduction est élégante et le choix extraordinairement vaste. Les nombreux renvois aux passages parallèles et de bonnes Tables enrichissent encore davantage cet excellent recueil. D. G. B.

Actes du IIIe Congrès des Sociétés de Philosophie de langue francaise, Bruxelles et Louvain, 2 au 6 septembre 1947. Paris, Vrin et Louvain, Nauwelaerts, 1947 ; in-8, XVI-260 p.

Le thème général du congrès était « Les Valeurs » ; les quarante-trois communications des rapporteurs l'envisageaient des points de vue les plus divers : phénoménologie, compréhension, fondement ; ou suivant l'espèce des valeurs : scientifiques, morales, esthétiques ; ou encore l'évolution de l'idée de valeur au cours de l'histoire. Il serait trop long d'énumérer ou de classer ces contributions. Les éditeurs en envoyant ce volume en compte rendu l'accompagnent d'ailleurs de cette notification : « Nous nous contentons de présenter ces « Actes » de grande valeur incontestablement et d'une actualité brûlante, mais qui sont d'un contenu trop hétérogène pour donner prise à une mise en valeur ». D. T. B.

Daniel Feuling, O. S. B. — Das Leben der Seele. Salzbourg, Müller, 2e éd. 1948 ; in-8, 656 p.

Cet ouvrage est un essai d'introspection destiné à faciliter la compréhension d'un cours de psychologie. Contrairement à la tendance que nous avons de nous extérioriser, l'A. attire notre attention sur la vie spirituelle très riche qui se déroule en nous-même. L'ouvrage est divisé en cinq parties contenant en tout trente et un chapitres et trois cent quarante-trois courts paragraphes ; chacun de ces derniers est une analyse fine et minutieuse d'un phénomène de notre vie psychique. Comme le livre ne contient ni bibliographie ni références, nous ignorons d'où vient l'inspiration de cette investigation : on a l'impression que la *Grammar of Assent* est à sa base. Voici le sujet des cinq parties. I. Modes originels de nos expériences psychiques (conscience, sensation, appréhension de l'intelligence, sentiment et volonté) ; II. Modes fondamentaux de la construction psychique ; III. Développement psychique dans la vie culturelle de l'homme ; IV. Vie morale et religieuse ; V. L'homme complet dans son développement psychique et sa perfection. D. T. B.

Jacques Maritain. Son Œuvre philosophique. Paris, Desclée de Brouwer, 1948 ; in-8, 342 p.

Les amis et les admirateurs de M. J. Maritain lui offrent un recueil d'études destinées à faire connaître son œuvre philosophique et à la faire mieux comprendre du public cultivé. Ce volume contient de courts hommages, une bibliographie des œuvres de Maritain avec un résumé du contenu de chaque ouvrage jusqu'en 1948, et neuf études sur sa contribution dans les différents domaines de la philosophie. Maritain est moins un professeur de philosophie qu'un penseur ; il n'a pas créé un système nouveau mais il a repensé la philosophie de Bergson, dont il a été l'élève, dans les cadres de la philosophie thomiste et suivant les problèmes et les termes de la philosophie moderne tout en approfondissant les solutions. Le problème de la connaissance est au centre de son œuvre. Il a rompu avec l'idéalisme issu de Descartes et est devenu réaliste au sens de S. Thomas : « connaître » c'est atteindre la réalité de l'objet et non un concept qui le représente. Les trois livres *Réflexions sur l'Intelligence et sur sa Vie propre* (1929), *Les Degrés du Savoir* (1932), *Science et Sagesse* (1935), traitent de façon de plus en plus approfondie de ce problème ainsi que du problème critique préalable de la valeur objective de notre connaissance. Les deux dernières études du volume, *Le Réalisme critique* du P. J. H. Nicolas, O. P., et *Le Savoir spéculatif* du P. M. V. Leroy, O. P., sont deux exposés de ces problèmes, mais il est à craindre que des lecteurs peu familiarisés avec la terminologie de Bergson et celle des sciences modernes, terminologie que Maritain manie avec grand à-propos, n'aient de la peine à se retrouver dans ces deux études très condensées. D. T. B.

Cl. Kaliba. — Die Welt als Gleichnis des Dreieinigen Gottes. Salzbourg, Müller, 1952 ; in-18, 363 p.

Le sous-titre nous présente « un projet d'Ontologie trinitaire » ou un

développement métaphysique de la doctrine de S. Thomas sur la Trinité dans sa Somme théologique, et une extension de cette doctrine au monde matériel, vivant et spirituel. Il nous semble que cette tentative serait plutôt à rapprocher des spéculations de V. Soloviev sur la Trinité dans *La Russie et l'Église universelle*, avec cette différence que le philosophe russe s'exprime dans la terminologie patristique, tandis que notre A. a recours à la terminologie du prof. Heidegger, dont il est un disciple.

D. T. B.

Handboek van Internationale Moraal. Bruxelles, Standaard Boekhandel, 1946 ; in-8, 171 p.

Cet ouvrage est la traduction néerlandaise du Code de Morale internationale publié en 1937 par l'« Union Internationale d'Études sociales », qui comptait alors quarante membres et tint quelques réunions à l'archevêché de Malines, sous la présidence du cardinal Van Roey, pour mettre au point un texte rédigé par le R. P. Muller S. J. Il s'agissait d'établir, en se basant sur les principes catholiques, les règles morales à suivre dans les relations des États entre eux dans les trois cas suivants : communauté naturelle sans organisation ; société d'États avec des contrats libres, comme la « Société des Nations » en 1919 ; enfin un stade plus évolué où les États forment une société avec des obligations imposées aux membres.

D. T. B.

Ioannes Di Napoli. — Manuale Philosophiae. III, Theologia rationalis. Ethica. Paedagogia. Aesthetica. Historiologia. IV. Supplementum. Conspectus historiae Philosophiae. Turin, Marietti, 1951 ; in-8, 564 et 200 p.

Les qualités des deux premiers tomes de cet ouvrage classique se retrouvent dans les deux derniers : clarté, concision, présentation typographique modèle exposant les doctrines indispensables aux élèves des séminaires ecclésiastiques avec une indication sommaire des problèmes modernes qui s'y rattachent. Il faut louer l'A. d'avoir inséré dans ce manuel une section sur l'éducation, l'art et l'évolution de l'histoire, domaines du savoir dont les principes relèvent aussi de la philosophie.

D. T. B.

The Challenge of Communism. Londres, SCM Press, 1952 ; in-8, 72 p., 4/-.

The Church under Communism. Ibid., 1952 ; in-8, 80 p., 5/-.

En mai 1949 l'Assemblée générale de l'Église d'Écosse désigna une commission pour examiner l'influence que certains mouvements et philosophies — tout spécialement le communisme matérialiste — ont sur la vie sociale, et pour en étudier les implications du point de vue de l'action chrétienne. Les deux premiers rapports viennent d'être publiés, signés par G. M. Dryburgh et C. Miller. La majeure partie du second rapport contient des faits bien vérifiés concernant l'emprise du communisme sur les Églises chrétiennes parmi un tiers de la population du monde,

et les réactions de ces Églises. Le premier rapport étudie la nature du communisme, ses origines et les raisons de sa puissance d'attraction comme de son recrutement. « Le communisme est l'enfant de l'incroyance ; il n'a été possible que dans une société chrétienne sécularisée ; les mauvaises conditions sociales n'ont été pour lui qu'une pâture ». « Le communisme est, dans un certain sens, le mouvement œcuménique le plus vital et le plus dynamique dans le monde d'aujourd'hui ». Ces rapports soulignent l'urgence qu'il y a à expliquer aux chrétiens leur foi. Ils ne voudraient pas qu'on se limite aux jeunes, mais qu'on s'adresse surtout aux adultes, qui ont l'expérience de la vie et savent mieux tirer des conclusions et des applications pratiques d'une foi mieux comprise. D. T. B.

R. Saitschick. — Aufstieg und Niedergang des Bolschewismus. Zurich, Montana, 1952 ; in-8, 256 p., DM 14,80.

Exposé historique et idéologique dans ses grands traits du bolchevisme depuis ses origines ; information puisée à des livres publiés depuis un demi-siècle : la bibliographie couvre vingt pages et ne donne pas les publications russes consultées par l'A. D. T. B.

G. MacEoin. — Der Kampf des Kommunismus gegen die Religion. Aschaffenbourg, Pattloch Verlag, 1951 ; in-8, 283 p., DM 8,50.

Ouvrage traduit de l'anglais et destiné à montrer en se basant sur des faits relatés dans des livres, journaux ou récits de réfugiés, que le Parti bolchevique poursuit l'extirpation de toute religion en Russie comme dans les pays satellites. D. T. B.

Stephen C. Gulovich. — Windows Westward. Rome, Russia, Reunion. New-York, McMullen, 1947 ; in-8, X-208 p., 2,50 dl.

L'A. qui est prêtre du rite byzantino-slave uni à Rome, explique au public américain combien son rite est proche du rite latin, comment il s'est formé et quel rôle il a joué dans l'histoire ecclésiastique russe. D. T. B.

R. Hare. — Pioneers of Russian Social Thought. Londres, Oxford Univ. Press, 1951 ; in-8, VIII-308 p., 25/-.

Les écrivains russes étudiés ici (Čaadaev, Pečorin, Ogarev, Belinskij, Gogolj, Kirěevskij, Chomjakov, Cernyševskij, Herzen, Leontjev) appartiennent au XIXe s. ; ils n'ont pas adhéré au courant marxiste, qui se développait alors en Russie, mais ils cherchaient une structure sociale hors du libéralisme et du marxisme. L'A. s'attache à montrer dans quelle mesure ces idées ont influencé l'idéologie bolchevique de la Russie contemporaine. D. T. B.

Bulletin analytique de Bibliographie hellénique, 1950. (Coll. de l'Inst. français d'Athènes). Athènes, 1951 ; in-8, 448 p., 40.000 dr.

Le titre indique assez le sujet de l'ouvrage. Selon le plan de la collection,

le répertoire documentaire sera étendu avec le même détail pour la période partant de 1940, tandis que M. C. Dimaras prépare un abrégé général s'étendant de 1800 à 1940. Quant au présent volume, publié selon les mêmes principes que les précédents, sa nature encyclopédique rend tout classement arbitraire; l'essentiel est que la matière y soit. A ce point de vue l'équipe de travailleurs a réalisé admirablement son objectif. Une première partie analyse les livres, un compte rendu proportionné informe le lecteur du contenn et de la valeur de chacun. La seconde partie présente et donne le sommaire d'environ cent cinquante périodiques grecs. Un hors-d'œuvre, sorte de chronique poétique est insérée dans la première section avec pour titre : Séféris et la fidélité par N. Coutoutris. Des paragraphes spéciaux traitent des questions religieuses (nos 350-398), de l'histoire byzantine (669 et suiv.), des revues ecclésiastiques (1139-1147). Un plan général et un index abondant permettent d'atteindre rapidement le bon endroit. Des renvois particuliers mettent en connexion les paragraphes complémentaires. D. M. F.

HISTOIRE

Gregorio XVI. Miscellanea commemorativa. (Misc. Historiae Pontificiae t. XIII-XIV). Rome, Padri Camaldolesi di S. Gregorio al Celio, 1948 ; 2 vol., in-8, XXIV-456 et 560 p.

Après les nombreuses images taillées que l'on connaît du pape Grégoire XVI, l'initiative d'un monument littéraire a pris corps dans la famille religieuse dont il est issu. La note générale du recueil ainsi rassemblé est l'abondance du matériel documentaire,plutôt que des exposés synthétiques. Il alimente les dossiers de l'historien sans lui imposer de cadres. A part quelques aperçus de la personnalité du héros, défenseur de la foi, humaniste, législateur, moine, le premier volume s'étend avec complaisance sur son œuvre de mécène exercée sur une large échelle (qu'on se souvienne des grands musées étrusque, égyptien et Latran qu'il fonda). Le second volume contient surtout des monographies séparées sur les relations du pape avec différents pays, Italie, Amérique du Nord et du Sud, Allemagne, Autriche, Belgique, et Pays-Bas. L'impulsion générale donnée à cette époque est décrite par un maître, le card. Costantini. Deux études retiendront davantage nos lecteurs : R. P. G. Hofmann, S. J., *Papa Greg. XVI e la Grecia* (t. II, p. 135-157) et R. Lefèvre, *S. Sede e Russia e i colloqui dello czar Nicola I nei documenti vaticani* (1843-1846) (*ibid.*, p. 159-293). Le Rev. H. T. G. Rope traite de l'Angleterre, dont les relations avec le futur pape étaient déjà très suivies en qualité de préfet de la S. Cong. de la Propagande. La grande préoccupation de ce temps était d'assurer d'abord le statut des catholiques dans ces divers pays, où les chrétientés dissidentes avaient sur la législation une emprise semblable à celle du catholicisme en Occident. De là les difficultés d'entente sur le plan idéologique, mais l'orientation vers un *modus vivendi* s'ouvrit à la faveur de l'extension des idées libérales, qui obligèrent les gouvernements à étendre le champ des libertés aux minorités religieuses. L'état d'esprit de cette époque n'a pas permis de s'attaquer au mal du schisme

à sa racine. Le dépouillement des archives révèle combien chacun parlait un langage différent. Ces deux volumes d'hommage ne pouvaient être exempts d'une part d'apologie et de panégyrique, mais ils montrent avec beaucoup d'honnêteté la complexité des problèmes d'un règne situé dans une période de transition, d'une fermentation idéologique et nationaliste extraordinaire, où les plus avisés ont perdu pied. Les dossiers soumis au lecteur s'imposent pour apprécier équitablement ce pontife, qui conserva en toute circonstance la préoccupation souveraine du bien spirituel de la sainte Église. D. M. F.

W. G. Sinclair Snow. — The Times, Life and Thought of Patrick Forbes, Bishop of Aberdeen (1618-1635). Londres, S.P.C.K., 1952 ; in-8, 208 p., 20/-.

Étude sur le premier évêque réformé d'Aberdeen, Patrick Forbes, dont le fils, John, est surtout connu par son *Irenicum* (1629), et un parent éloigné, William, évêque d'Édimbourg, par ses *Considerationes modestae*. Patrick prit une part importante aux luttes de l'Église d'Écosse dans sa résistance à la politique épiscopalienne de Jacques VI (Ier) et ritualiste de Charles Ier. Celle-ci effectua une assimilation progressive du presbytérianisme et de l'épiscopat « historique », l'un et l'autre subsistant côte à côte, jusqu'à la tragédie de 1638. Ce « background » que l'A. expose longuement (et rapproche de situations actuelles) stimule la théologie modérée de l'évêque d'Aberdeen (et de plusieurs autres théologiens calvinistes écossais de cette époque). L'évêque apparaît ainsi comme un protagoniste de la modération et de la conciliation entre un presbytérianisme fortement enraciné et un épiscopat écossais (en règle avec la succession apostolique anglicane depuis 1610), et dont Patrick fera partie à partir de 1618. D'un intérêt moins direct peut-être est l'activité proprement pastorale de ce prélat plein de zèle, ses réformes dans les collèges et son activité de « scholar ». On peut mettre les discussions entre anglicans et presbytériens sous un tel patronage. D. H. M.

G. K. A. Bell. — Randall Davidson, Archbishop of Canterbury. Londres, Oxford University Press, 3e éd. 1952 ; in-8, XXXIV-1442 p., 45/-

Ce monumental ouvrage a été longuement analysé dans un article de cette revue (t. XIII, 1936, p. 278), lors de sa première édition (1935). La troisième édition reproduit la deuxième (1938), qui avait reçu quelques additions. L'éminent biographe de Davidson, l'évêque de Chichester, a écrit pour cette nouvelle édition une introduction sur les trois derniers primats d'Angleterre : Davidson, Lang et Temple. Il montre que si la charge n'est plus entourée de l'éclat protocolaire d'il y a cent ans, le prestige des archevêques anglicans, leur autorité sur la vie religieuse et sociale, leur influence personnelle dans tous les domaines de l'activité humaine, n'a fait que croître dans ces cinquante dernières années. Ce changement radical, Davidson l'avait prévu, compris et inauguré : sa personnalité restera dominante dans la vie ecclésiastique de ce siècle en Angleterre.

D. T. B.

Eduard Winter. — Russland und die slawischen Völker in der Diplomatie des Vatikans, 1878-1903. Berlin, Akademie-Verlag, 1950 ; in-8, 186 p.

Cet ouvrage trace avec grande objectivité et sans passion aucune les efforts constamment renouvelés par la diplomatie vaticane sous Léon XIII en vue d'amener une réconciliation entre la Russie tsariste et le Saint-Siège. Quoique le champ d'intérêt de l'A. soit exclusivement l'histoire diplomatique où les principales personnalités sont le Pape lui-même, le cardinal Rampolla et le ministre russe Izvoljskij, la question de l'unité chrétienne revient forcément sur le tapis à chaque page avec des noms comme Strossmayer, Szeptycki, Stojan et, d'autre part, Pobědonoscev. Nous n'hésitons pas à recommander la lecture de ce très modeste mais très substantiel ouvrage à tous ceux qu'intéresse ou qu'occupe la question des relations Rome-Orient. Il est comme une véritable leçon de choses sur ce qu'il ne faut pas faire ! Prions que le Saint-Esprit nous empêche de retomber dans les fatales erreurs d'un passé encore bien près de nous.

D. G. B.

Andr. F. Keramidas. — *Οἱ Νεοέλληνες πολιτικοὶ ἔναντι τοῦ χριστιανισμοῦ.* Athènes, Enoria, 1949 ; in-16, 31 p.

— *Ἡ μόρφωσις τοῦ κλήρου. Ibid.*, 1951, 46 p.

K. Kourkoulas. — *Ἄγνωστες σελίδες Κωνστ. Καλλινίκου. Ibid.*, 1951, 48 p.

Evangelos Bonoris. — *Ὁ ἱερεὺς πρὸ τοῦ θυσιαστηρίου. Ibid.*, 1952, 48 p.

De ces quatre brochures, deux sont dues à la main du rédacteur de la revue *Enoria*, l'infatigable défenseur des intérêts spirituels et matériels du clergé orthodoxe en Grèce. La première, une conférence faite devant l'Association Orthodoxe théologique, montre comment aucun, ou presque, des grands politiques venus après Jean Capodistria — qui lui-même était de convictions profondément chrétiennes — ne s'est laissé guider par des principes chrétiens. Nous croyons savoir que le gouvernement actuel suit plutôt les pas du premier président. Dans la deuxième, il expose le problème de la formation du clergé depuis la Libération : et lui propose une solution qui consiste dans une réorganisation entière du système en vigueur actuellement des *phrontistiria*, des « écoles ecclésiastiques » et des « écoles théologiques ». — C'est une conférence qui aurait dû être prononcée au deuxième Congrès des professeurs de religion en juin 1951 à Athènes (cf. *Irénikon* 25 (1952), 286 s.).

Les *Pages inconnues* du R. P. Kallinikos († 27 octobre 1940), auteur spirituel et longtemps curé de la paroisse orthodoxe de Manchester en Angleterre, présentent quelques extraits de ses œuvres et de ses lettres qui défendent déjà les idées si justes de M. le professeur Kéramidas. En 1928, Irénikon a publié (p. 311-317) un compte rendu détaillé du *Great Orthodox Catechism* du P. Kallinikos.

La brochure *Le prêtre devant l'autel* du protoprêtre Bonoris expose les dangers (surtout la routine) qui guettent le ministre du sanctuaire, et les exigences auxquelles il doit satisfaire pour bien accomplir son Service sacré, glorifier Dieu et édifier les fidèles.

D. I. D.

Nicolas Lahovary. — Les Peuples européens. Préf. du Prof. E. Pittard. Neuchâtel, La Baconnière, 1946 ; in-8, 688 p.

Livre de grande érudition du célèbre spécialiste genevois de l'ethnographie humaine. L'A. donne une quantité impressionnante de renseignements nouveaux sur les groupes sanguins qui doivent déterminer les parentés ethnologiques des peuples. Dans la partie consacrée aux données anthropométriques, il suit la ligne classique de la science moderne, mais dans son étude des groupes sanguins, soumet trop la pratique à la théorie. D'après ses recherches les Russes par exemple, sont de race mongole. Si la population du Nord de la Russie est fort mêlée d'éléments ougro-finnois, on ne peut pas dire la même chose des populations du sud, des Ukrainiens. Se basant sur des données dont nous ignorons la valeur scientifique, il déclare que les Ukrainiens sont des mongoloïdes, ce qui est contredit non seulement par tout le développement historique de la colonisation de ce pays mais aussi par toutes les données anthropométriques et ethnographiques. Il se peut que le savant roumain se soit basé sur des données récentes, se rapportant à une période où, après la collectivisation, les populations de l'Ukraine ont été déportées en masse vers la Sibérie et l'Ukraine peuplée par des Asiatiques, mais il fallait le dire. — Ce livre perd sensiblement sa valeur du fait que l'A. veut à tout prix soumettre les faits à la théorie, et, en partant d'axiomes qu'il s'est forgés, essayer d'expliquer des faits d'une tout autre catégorie. La grande dispute scientifique qui s'est élevée à la suite de la publication des articles d'A. Heuze, J. Genevay et N. Lahovary dans la *Revue de Psychologie des peuples* en 1951, nous montre que le lien entre les groupes sanguins et l'origine des peuples est loin d'être établi. P. K.

Siegfried Passarge. — Geographische Völkerkunde. Berlin, Safari-Verlag, 1951 ; in-8, 662 p., nombr. ill.

Ce gros volume très complet et plein de détails intéressants est, à vrai dire, un cours d'ethnographie des peuples primitifs. La partie concernant la vie et les mœurs des Indiens d'Amérique est extrêmement longue et bien travaillée, ainsi que les chapitres sur les peuplades de l'Est Asiatique, dn Nord et de l'Australie. Tout ce qui concerne les peuples européens est au contraire fort bref et ne présente pas beaucoup d'intérêt. Il vaudrait mieux donner à cet ouvrage le nom d'*Ethnographie des peuples primitifs*. La théorie raciste si chère à certains Allemands est un peu trop mise en avant. Ce qui est vraiment regrettable, c'est la manière dont l'A. traite les Slaves. Il intitule le chapitre qui leur est consacré *Ivraie de l'Europe*, ce qui n'est pas sérieux et donne à un livre de valeur un ton de polémique de clocher. P. K.

Velyka Istorija Ukrajiny. Éd. par Ivan Tyktor. Lwow et Winnipeg, 1948 ; in-8, XXIV-968 p., 9,50 dl.

La première partie de ce monumental ouvrage, illustré de nombreuses reproductions a été écrite entre les deux guerres par le professeur I. Krypjakevič et M. Golubeć ; elle contenait l'histoire de l'Ukraine jusqu'en 1923. Dans la présente édition, le professeur Dorošenko a continué cette

histoire jusqu'en 1948 et le professeur J. Pasternak a remis à jour la partie concernant la préhistoire. Le but de cette publication avant la guerre et sa réédition anastatique après la guerre est de rappeler les fastes historiques de la grande Ukraine aux Ukrainiens de Russie et de la Galicie polonaise, et aujourd'hui aussi à tous les Ukrainiens émigrés loin de leur patrie, émigrés orthodoxes ou unis, afin qu'en Europe ou au delà des mers ils n'oublient pas leur patrie commune et leur glorieux passé. Le livre est divisé en 49 chapitres, dont les uns sont consacrés à l'histoire des personnages qui ont créé ou gouverné l'Ukraine indépendante et les autres aux périodes de sujétion aux puissances étrangères ; d'autres enfin décrivent le développement de la culture, de la science, de la littérature, de l'art et de la technique. C'est une histoire politique, où les questions religieuses occupent une place restreinte, p. ex. la conversion du grand prince Vladimir de Kiev, le rôle de Pierre Moghila et l'Union de Brest. Celle-ci est présentée sous un jour favorable aux orthodoxes. Toute la période kiévienne que les manuels rattachent à l'histoire de la Russie est présentée ici comme exclusivement ukrainienne. D. T. B.

Sir George Hill. — A History of Cyprus. Volume IV. The Ottoman Province, The British Colony : 1571-1948, éd. by Sir Harry Luke. Cambridge, University Press, 1952 ; in-8, XXXI-640 p., ill., 70/-

Avant de mourir presque nonagénaire, Sir George Hill avait encore achevé le dernier volume de son histoire monumentale de Chypre (cf. *Irénikon* 22 (1949), 449 s.). Sir Harry Luke, ex-Commissioner de Paphos et Famagouste, et auteur de *Cyprus under the Turks* en a préparé l'édition ; il a modifié légèrement le système de transcription des mots et noms grecs, turcs et arabes. La valeur de ce volume est augmentée par le fait que les archives des Foreign and Colonial Offices et du Quai d'Orsay ont été utilisées par l'A. ; les premiers y avaient mis la condition que le manuscrit fût soumis aux autorités en question. Quatre cents pages, dont un quart sur l'histoire ecclésiastique, sont consacrées à l'occupation turque sous laquelle l'île devint une province de l'empire ottoman. L'Église latine, d'abord entièrement supprimée, ne reprit vie que grâce aux influences des nations occidentales, surtout de la France ; aucun Latin ne pouvait posséder un bien quelconque. L'Église orthodoxe reconquit alors ses biens et ses privilèges. Les troubles qu'elle eut à subir n'en furent pas moindres ; elles eurent leur apogée dans les massacres de 1821. L'occupation anglaise en 1878, l'annexation en 1914 et sa proclamation comme *Crown Colony* en 1935 laissaient subsister le désir de l'*Henosis* dont l'A. retrace toutes les péripéties ; le rôle que les autorités ecclésiastiques y jouent pour montrer que Chypre est *hellénikotatos* est prépondérant. Entre temps sa situation économique s'est fort améliorée. Remarquons que l'*iliton* et l'*antiminsion* sont deux choses différentes (p. 325, n. 3) ; le premier sert à envelopper le second. Dans l'*Index* manque le monastère de Stavrovouni. D. I. D.

Gerhard Rohlfs. — Historische Grammatik der unteritalienischen Gräzität. (Sitzungsber. d. Bayer. Ak. d. Wissensch., Philos.-histor. Kl. Jhrg. 1949, H. 4). Munich, Académie des Sciences, 1950 ; in-8, 264 p.

Qu'elle est devenue petite et insignifiante cette *Magna Graecia* d'autre-

fois ! Et le rythme de son dépérissement est tel qu'en une génération on peut escompter la disparition complète de la langue grecque en Italie. L'A. a fait une étude intensive des dialectes des quelques villages inaccessibles où le grec se parle encore. Les résultats de ce travail sont ici livrés au public avec la rigueur scientifique qu'on imagine. Les parlers étudiés, ceux de la Calabre et de la Terre d'Otrante, diffèrent entre eux et aussi du grec commun de l'Hellade, et ceci est vrai tant pour la phonétique que pour la morphologie. Notons à titre d'exemple l'absence d'un futur, et l'existence d'un plus-que-parfait tout à fait original du type *εἶχα* ou *ἤμην γράφοντας*. On s'étonne de trouver dans ces dialectes certains mots phonétiquement identiques avec des éléments du grec moderne de Grèce, mais d'une origine et d'une signification différentes selon l'A., p. ex. *μάτι* dérivé de *ἱμάτιον* (pas de *ὀμμάτιον*), *φτηνό* de *κτῆνόν* (sic) (pas de *εὐθηνός*). Nous avons remarqué p. 34 le mot *ὀρίδιον*, qu'il faut lire *ὀφίδιον*.

D. G. B.

Austin Lane Poole. — From Domesday Book to Magna Carta (1087-1216). (The Oxford History of England). Oxford, Clarendon Press, 1951 ; in-8, XVI-542 p., 25/-.

J. D. Mackie. — The Earlier Tudors (1485-1558). (Même coll.). Ibid., 1952 ; in-8, XXII-700 p., 25/-.

Faisant partie d'une admirable série de travaux que l'on pourrait appeler d'excellente vulgarisation, le premier de ces livres nous offre un tableau de l'Angleterre normande. Pour les étudiants, l'étendue de la bibliographie sera précieuse, et le lecteur non spécialisé trouvera un texte d'une présentation agréable. Sur le système féodal, les lois, les conditions sociales à la campagne et en ville, nous trouvons tout ce que les dernières recherches ont apporté. Nous sommes bien renseignés sur l'extension du royaume normand jusqu'à la perte de la Normandie en 1204 sous le roi Jean. Les relations entre l'Église et l'État sont bien décrites, notamment en ce qui concerne S. Anselme et S. Thomas Becket : ce dernier est devenu pour toujours le symbole de la résistance ecclésiastique à la tyrannie séculière. Parfois le besoin de trop raccourcir et une trop grande facilité de plume produit un portrait assez décevant, pour S. Guillaume d'York par exemple. Signalons que la barbarie des temps se montre par le seul fait qu'il a fallu le décret du IVe concile de Latran en 1215 pour abolir l'atrocité des ordalies judiciaires.

Quant au 2e volume, il traite d'une période cruciale de l'histoire d'Angleterre : le passage du moyen âge à la période moderne, qui vit s'effectuer la première partie de la Réforme anglaise. Même en une telle époque, l'histoire religieuse ne peut occuper, dans un ouvrage de cette nature qu'une place subordonnée, bien que l'A. ne néglige en aucune manière le fait religieux. Il n'en est pas moins important de considérer les facteurs politiques, économiques et culturels qui ont, malgré tout, joué un rôle très important dans cette évolution religieuse complexe. L'A. domine avec sûreté la masse des documents, les interprète avec finesse et présente souvent des jugements nuancés et impartiaux. Il reconnaît même les mérites de la reine Mary (sans nier la myopie de sa politique), ou rend hommage aux martyrs anglais. Il ne prend pas parti dans la lutte religieuse mais y souligne cependant une réelle continuité en dépit de la réforme

politique d'Henri VIII et des transformations plus radicales du règne suivant. C. A. B. et D. H. M.

G. M. Trevelyan. — Illustrated English Social History. Vol. III, The Eighteenth Century ; Vol. IV, The Nineteenth Century. Londres, Longmans, 1951-52 ; in-8, XII-210 et XII-186 p., nomb. ill., 21 /- et 25 /-.

Rien ne pourrait donner mieux que ces deux volumes une idée exacte et à la fois compréhensive de ces deux siècles d'histoire britannique. Le style de M. T. est un modèle de limpidité et évite toutes les longueurs. Ces avantages sont encore accrus par une documentation imagée des plus instructives et souvent amusante due à Mlle Wright. Notons avec satisfaction la large part accordée au rôle de l'Église soit en bien, soit en mal. Somme toute, il y a eu des progrès sociaux à enregistrer par rapport au XVIIIe s., lorsqu'on pense, p. ex., qu'en Écosse les mineurs étaient à cette époque des serfs au sens strict de ce mot, ou encore aux effroyables ravages de l'alcoolisme dans toutes les couches de la société. On est moins heureux de constater le sérieux déclin chez l'Anglais moderne de la « sturdy independence » et du « self-help » qui caractérisaient son grand-père. L'A. illustre souvent sa thèse par référence à une évolution différente dans les pays du continent européen. D. G. B.

Sean O'Faolain. — Newman's Way. Londres, Longmans, 1952 ; in-8, XIV-286 p., portraits, 25 /-.

Cet ouvrage se limite à la vie de Newman avant sa conversion. Dans quelle mesure les membres de sa famille ont-ils influencé la destinée du futur converti ? Ils lui apportèrent difficultés, revers, épreuves ; la conversion a été une rupture avec ses proches et ses intimes protestants. Du côté catholique il ne trouvera pas d'équivalent. Cet homme de génie disparaît dans un isolement complet. Beaucoup de lecteurs ne souscriront pas à cette opinion, en se rappelant quelle influence Newman a eue sur ses contemporains et jusqu'aujourd'hui sur nos contemporains, plus d'un siècle après sa conversion. D. T. B.

F. Hermans. — Newman, Itinéraire. Textes traduits et introduits. Bruxelles, Éditions universitaires, 1952 ; in-12, 232 p., 69 fr.

Courtes pensées empruntées surtout aux sermons, à l'*Idea of a University*, aux méditations, et groupées sous les quatre titres suivants : Échapper au mal ; la divine présence ; l'humanisme chrétien ; perspectives d'éternité. D. T. B.

Sir David Kelly. — The Ruling Few, or, The Human Background to Diplomacy. Londres, Hollis et Carter, 1952 ; in-8, 450 p., 25 /-.

Ces *Mémoires* content les expériences de l'A. enfant, étudiant, soldat et finalement diplomate dans beaucoup de pays d'Europe, Asie, Afrique et dans les deux Amériques. Mais avant de nous narrer ses histoires, l'A. nous donne sa vue essentiellement catholique sur les hommes et l'histoire humaine, et à cette occasion affirme hautement sa croyance en l'efficacité

décisive de l'action de l'individu. Démocrate, Sir David rejette le libéralisme ; très large dans ses appréciations, il voit le grave danger qu'il y a pour l'humanité entière lorsqu'une nation puissante juge, dans son ignorance, les autres selon son propre système de valeurs. Enfin, partout et toujours, le pouvoir réel se trouve concentré entre les mains d'un petit nombre. D'un intérêt particulier pour nos lecteurs seront les pages sur Bruxelles et la longue section sur la Russie de 1913 et de 1949-51. L'ambassadeur britannique a eu la chance de pouvoir visiter des sites importants pour l'histoire et l'art russes comme Vladimir, Jaroslavlj, Kiev, etc. Tout, évidemment, est assaisonné d'un discret humour bien anglais.

D. G. B.

Iv. Šmelev. — Lěto Gospodne. (L'année du Seigneur, Fêtes, Joies Tristesses, en russe). Paris, YMCA, 1948 ; in-12, 532 p.

— **Bogomolje.** (Pèlerinage, en russe). Ibid., 192 p.

Ces deux publications du regretté S. n'ont guère besoin d'être présentées. Avec son *Staryj Valaam*, ce sont deux ouvrages religioso-folkloriques très connus dans les milieux de l'émigration russe. La vie bourgeoise de l'ancienne Russie y est présentée sous une forme idéalisée, avec tout l'accent mis sur la culture traditionaliste et hautement colorée de la sainte Russie d'antan. Avec toute sa beauté et son charme, c'est là une époque révolue, et en l'an de grâce 1953 la vie des chrétiens, orthodoxes ou autres, en Russie ou ailleurs, est bien obligée de se développer dans des cadres moins pittoresques. D. G. B.

Patrick Balfour. — The Orphaned Realm. Journeys in Cyprus. Londres, Perciva1 Marshall, 1951 ; in-8, 222 p., ill., 18/-.

D'une façon très vivante, est peinte ici par l'A., Lord Kinross, la situation géographique de cette belle île, ses anciennes légendes païennes et chrétiennes, ses problèmes et aspirations modernes, la vie populaire et monastique de tous les jours, avec un sens d'humour compréhensif. La grande question de l'*Hénosis* dont l'Église orthodoxe s'est faite le champion traditionnel, n'y est pas oubliée. D. I. D.

Peter Dörfler. — Heraklius. Roman. Munich, Kösel, 1950 ; in-8, 547 p.

Dörfler a écrit de nombreux romans historiques et littéraires, qui sont très appréciés en Allemagne. Sous le titre « L'Ignominie de la croix », il avait rédigé un roman où il décrivait l'enlèvement de la croix à Jérusalem par Chosroès et son retour par la victoire de l'empereur byzantin Héraclius. Dörfler est poète et historien : il a compris tout le parti qu'on pouvait tirer de cet événement historique et il a refondu entièrement son ouvrage, après avoir étudié l'histoire et les mœurs d'une époque où l'Empire byzantin a couru de très grands dangers, menacé qu'il était par les Perses et les barbares du Nord. L'onvrage n'est pas une histoire romancée, mais plutôt une histoire romantique : les événements sont étoffés, les situations corsées, des personnages sont créés, les scènes et les discours sont amplifiés ; le résultat cependant est de donner une image vivante

de l'Orient chrétien à des lecteurs qui ne liront pas les ouvrages des spécialistes de l'histoire byzantine. D. T. B.

B. O. Unbegaun. — Grammaire russe. (Coll. Les Langues du Monde, vol. 5). Lyon, I. A. C., 1951 ; in-12, 352 p.

M. U. a su concilier la concision et la clarté avec un traitement très compréhensif de son sujet, qualités qui ne sont pas, hélas, toujours réunies dans les grammaires russes. Signalons l'excellent chapitre sur les principes de base de la phonétique, ensuite les notions précieuses sur la dérivation, la claire distinction opérée entre les facteurs encore vivants dans l'évolution de la langue et les éléments archaïques, et une utile bibliographie pour faciliter les études ultérieures. Personnellement nous aurions souhaité davantage sur les aspects, et *cerkovj* fait-il au pluriel *cerkvjam* ou bien *cerkvam ?* D. G. B.

Alja Rachmanova. — Sonja Kowalewski. Zurich, Rascher, 1950 ; in-8, 352 p. avec un portrait hors texte.

La romancière Alja Rachmanova est très connue du public allemand ; ses romans ont toujours un fond historique. Dans le présent ouvrage elle tente de bâtir un roman sur la vie d'une de ses compatriotes, mathématicienne renommée, qui a vécu de 1850 à 1891 et est décédée à Stockholm, où elle enseignait les mathématiques supérieures à l'Université, les universités russes refusant de lui confier une chaire de mathématiques. Elle était membre de l'Académie des Sciences de St-Pétersbourg et ses recherches lui avaient valu des prix de la part des Académies de Paris et de Stockholm. Elle a laissé des « Mémoires » qui révèlent que malgré sa passion pour les sciences exactes et les succès qu'elle rencontra, elle n'a jamais trouvé le bonheur ni dans sa famille, ni dans les nombreuses villes à l'étranger où elle se perfectionnait dans sa branche de prédilection, ni surtout dans l'union qu'elle contracta avec un savant paléontologue russe, Vladimir Kovalevskij, union fictive, pour être libre de voyager à l'étranger et qui devint une union réelle après six ans de mariage et fut brisée bientôt par l'infidélité du mari et sa mort en 1883. Dostoevskij était épris d'elle, et le vieux professeur de mathématiques de Berlin Weierstrass, après l'avoir initiée à la théorie des fonctions analytiques, l'avait prise en particulière affection. Elle était sur le point de contracter une nouvelle union, quand elle mourut. Dans le roman analysé ici, beaucoup de détails sont de la fiction. Il y a cependant une donnée qui court à travers tout le roman : la passion pour la science et la passion amoureuse s'opposent et alternent, comme si elles étaient inconciliables ; en réalité elles auront coïncidé dans Sonja mais nous ne saurons jamais comment cette nature aussi richement douée et ce tempérament russe avide de contrastes, est parvenu à les concilier. D. T. B.

Eliot et Hoellering. — The Film of Murder in the Cathedral. Londres, Faber et Faber, s. d. ; in-8, 126 p., nombreuses planches et gravures, 25/-.

Cet ouvrage, fort artistement présenté, raconte comme ceux du même

genre, la naissance et l'élaboration d'un film. Qu'on ait pensé à le publier montre déjà le succès du drame de T. S. Eliot. Quiconque a aimé la pièce où qui en a lu le texte, trouvera en ces esquisses et images-films une illustration de nostalgiques réminiscences. Si le film a fait honneur au cinéma anglais, cet ouvrage le fait à l'éditeur. D. Th. Bt.

Francis Wormald. — English Drawings of the Tenth and Eleventh Centuries. Londres, Faber et Faber, s. d. ; in-8, 84 p., nombr. illustr., 30 /-.

L'A. traite ici de dessins au trait, relevé parfois par une légère teinte, qui ne répondent pas à la définition de la « miniature », tout en étant cependant des dessins achevés. Tous se placent entre les années 900 et 1100, c'est-à-dire à la fin de la période anglo-saxonne. L'introduction, les catalogues, les notes et les références fournissent les éléments nécessaires à l'étude de ces documents. Les reproductions sont excellentes.

D. Th. Bt.

K. Onasch. — Gott schaut dich an. Briefe über die altrussische Ikone. Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, s. d. ; in-8, 47 p., 20 h.-t. en noir.

Sept lettres destinées à initier le monde protestant à la signification spirituelle des icones orientales. Les icones reproduites par les h.-t. sont bien choisies, mais le papier et l'impression sont des plus médiocres. Sur la couverture, la Transfiguration de Pskov, reproduite en couleur.

D. E. L.

RELATIONS

David Gannon, S. A. — Father Paul of Graymoor. New-York, Macmillan, 1951 ; in-8, X-372 p., ill.

Ce grand homme américain auquel est redevable toute l'Église et spécialement en elle ceux qui travaillent pour l'idéal auquel il avait lui-même consacré sa vie, méritait une biographie détaillée ; celle-ci est écrite par quelqu'un qui l'a encore connu pendant une dizaine d'années. Formulons tout de suite le souhait qu'elle soit traduite et complétée quand les circonstances le permettront. Le P. Paul était fils d'un clergyman épiscopalien qui, accusé d'être un jésuite déguisé, avait dû quitter le *General Theological Seminary* à cause de ses sentiments catholiques. Lewis Wattson devint clergyman à son tour, grand prédicateur, et, aidé par Sœur Lurana M. White, fondateur des Congrégations des Frères et des Sœurs de l'Atonement (Réconciliation, Rom. 5, 11) à laquelle il donnait souvent encore l'interprétation d'At-one-ment, suivant le but qu'il se proposait. Grâce au Journal de Sœur Lurana on est assez bien renseigné sur tous les détails et difficultés de ces fondations avant de devenir des Congrégations très prospères, telles que nous les connaissons aujourd'hui ; la première a dû passer par l'épreuve de la maison désolée et d'une campagne de malveillance. La grande caractéristique du P. Paul a été son respect religieux pour toute personne humaine. Jusqu'à sa

mort quelques catholiques et protestants l'ont considéré comme *protestant* à cause de sa grande charité pour les non-catholiques, ses frères d'un jour qu'il n'a jamais voulu abandonner (p. 150). Tout le monde sait que c'est lui qui est le vrai fondateur de l'Octave pour l'Unité ; il aurait voulu la voir rendue obligatoire dans toute l'Église catholique. L'A. refuse pour lui la paternité de cette Octave telle qu'elle a été propagée par l'abbé Couturier après une visite à Amay en 1932 où celui-ci aurait apprit à la connaître. Le P. Gannon dit que dans cette Octave-ci, le fondement doctrinal est complètement détruit et trois fois il la qualifie de « watered down » (p. 274-281). Nous aurions aimé entendre l'opinion du P. Paul lui-même à ce sujet. Dans une lettre au Rev. Spencer Jones du 25 janvier 1928, le P. Paul dit que « le nom, l'objet et le temps (de l'Octave) ont eu leur origine ici à Graymoor » (p. 144). N'aurait-il pas été également plus conforme à l'esprit du P. Paul et plus *ad rem* de citer aussi la partie de l'Instruction *Ecclesia catholica :* « Quo autem tam praeclarum opus reunionis. . comprobata » ? La désignation de Mgr d'Herbigny « of the Oriental Church » (p. 264) est un peu vague et dire de Mgr Calavassy qu'il soit devenu « Bishop of Constantinople and all Greece » (p. 286) est inexact. Parmi les autres œuvres qui témoignent de l'immense charité du P. Paul il faut mentionner aussi *The-Union-that-Nothing-be-Lost*, son *St. Christopher's Inn* et sa part dans l'érection de la *Catholic Near East Welfare Association.* D. I. D.

Hermann Schmidt. — Brückenschlag zwischen den Konfessionen. Paderborn, Schöningh, 1951 ; in-12, 292 p.

Abordant les grands thèmes controversés de la Révélation et de l'Église, de la grâce et de la justification, l'A. recherche les possibilités d'une meilleure compréhension doctrinale réciproque entre catholiques et protestants. Il désire « jeter des ponts », dans l'espoir de provoquer des initiatives semblables venant de l'autre rive. Tentative qui mérite d'être toujours renouvelée, et qui est rarement faite d'une manière aussi systématique que dans ce livre. L'A. sait que les distances à franchir sont grandes, et que certaines oppositions sont quasi irréductibles. Son travail est érudit et irénique. On peut cependant se demander si toutes les « têtes de pont » qu'on y construit sont suffisamment solides, et si elles ont toujours été orientées dans le bons sens. Les pages sur la théologie des indulgences (pp. 272-276) sont nettement insuffisantes. La question de la succession dans le problème de la primauté de Pierre n'est pas traitée (pp. 85-90). La relation entre l'Écriture et la Tradition (appelée encore ici « source seconde de la foi », p. 98) n'apparaît pas sous sa vraie lumière (p. 41 ss., nous renvoyons pour cette question à l'article de Ch. MOELLER, *Tradition et Œcuménisme* dans *Irénikon*, XXV (1952), p. 337 ss.). L'idée d'une double appartenance à l'Église, appuyée soi-disant sur l'Encyclique *Mystici corporis* crée une confusion (p. 70). Entre « être ordonné » et « appartenir » la différence est grande ; on ne doit pas le perdre de vue quand on parle d'appartenir *voto* et d'appartenir *reapse*. Que l'Esprit-Saint opère aussi en ceux qui ne sont pas du Corps comme « âme de l'Église » enlève tout sens à la métaphore. L'idée d'Église reste ici en somme très équivoque et insignifiante. N'est-ce pas un manque d'esthétique que de parler du double visage (corps /âme) de l'Église (p. 72) ? C'est en tous cas théologiquement peu éclairant. D. T. S.

IRÉNIKON

LA REVUE DES MOINES DE CHEVETOGNE

QUESTIONS UNIONISTES QUESTIONS ŒCUMÉNIQUES

TRIMESTRIELLE

Fondée en 1926 par les bénédictins d'Amay, aujourd'hui à Chevetogne (Belgique), *Irénikon* s'adresse à tout chrétien s'intéressant à la plénitude de la vie de l'Église considérée surtout sous l'angle de l'Unité. Elle s'est imposée, en trente ans, comme instrument de travail indispensable au théologien et à l'historien, par ses études d'ecclésiologie, de patristique, de spiritualité, de liturgie, par son information œcuménique internationale et interconfessionnelle, par son esprit catholique ouvert à toutes les manifestations de la vitalité chrétienne.

Par son long passé, *Irénikon* a suivi de près toute l'évolution du Mouvement œcuménique et a toujours envisagé le problème de la Réunion des Chrétiens dans toute son ampleur.

— Par ses **Études doctrinales,** *Irénikon* recherche dans les différentes confessions chrétiennes leurs apports théologiques positifs et leurs valeurs religieuses propres.

— Par ses **Enquêtes historiques,** *Irénikon* embrasse la vie religieuse de l'Occident comme de l'Orient.

Elle a compté ou compte encore parmi ses collaborateurs : Dom Lambert Beauduin (Fondateur de la revue et du monastère d'Amay), D. C. Lialine (†), le R. P. Congar, O. P., le R. P. L. Bouyer, le R. P. Daniélou, D. O. Rousseau, D. T. Strotmann, D. B. Botte, D. E. Lanne, M. l'Abbé Moeller, etc., parmi les catholiques ; Mgr l'évêque Cassien, le R. P. G. Florovsky, le R. P. C. Kern, les Prof. Zander, Evdokimov, Meyendorff, etc., parmi les Orthodoxes; le Rev. H. Brandreth, le Rev. G. Rosendal, le Pasteur M. Thurian, etc., parmi les membres des autres confessions.

— Par ses **Chroniques** et sa **Bibliographie internationale,** *Irénikon* informe ses lecteurs de tous les problèmes d'actualité où l'Église est engagée, tout spécialement des divers mouvements qui se dessinent en vue du rapprochement des chrétiens, et groupe sous des rubriques variées les événements les plus notables concernant l'Église Catholique et les différentes confessions chrétiennes.

IRÉNIKON

Tome XXVI. 2e trimestre 1953.

Éditorial.

Il est rare que les grands hommes d'Église n'aient pas été, de quelque manière, au centre de toutes les questions. À chaque époque, en effet, des vagues de fond amènent à la surface, sous l'un ou l'autre aspect, les éternels problèmes qui tourmentent les âmes. Saint Bernard, dont on va célébrer prochainement le huitième centenaire en des manifestations grandioses, a été le plus grand homme de son temps. Peu autant que lui ont fait pour l'Église par la vertu, le courage, la science et la sainteté. S'il a vécu dans une chrétienté tout occidentale, il a tout dominé, tout élargi, tout renouvelé par son génie. Ses luttes contre le schisme d'Anaclet lui ont fait sentir la tragédie de la division.

*Les pages qu'*Irénikon *voudraient consacrer à honorer sa mémoire, concerneront plutôt un autre problème que celui de ce schisme : celui de la Papauté, auquel le saint Docteur a consacré des chapitres riches et audacieux dans son petit traité* De Consideratione *au Pape Eugène III, ancien moine cistercien. Il n'est pas inutile, au point de vue unioniste, de voir comment les principes énoncés par S. Bernard ont été utilisés, dans un gauchissement trompeur, par un des précurseurs de la Réforme, Wiclif. C'est à la comparaison de deux traités dus, l'un au fondateur de Cîteaux, l'autre au théologien anglais, qu'est consacré le premier article de ce fascicule.*

Pour le lire en tout avantage, le lecteur se rappellera cette phrase de Pie XII, à propos du concile de Chalcédoine : « La recherche tranquille, sans animosité, ni parti pris, au moyen de laquelle, aujourd'hui plus que jadis, on reconstitue et envisage les faits du passé, contribue certainement à aplanir la route qui mène au but » (*Encycl.* Sempiternus Rex, *AAS*, 43, *n*o 14, *p*. 642).

D. O. R.

Du « De Consideratione » de saint Bernard au « De Potestate Papae » de Wiclif.

En 1378, l'élection de Clément VII, suivant de quelques semaines celle d'Urbain VI, avait consommé le Grand Schisme d'Occident. L'événement ne fut pas seulement sur l'heure une calamité et un scandale. A longue échéance, il fut la cause décisive du désastre le plus considérable qui frappa depuis son origine l'Église en Occident. Il sema dans les esprits un trouble dont naquit le protestantisme quelque cent ans plus tard. Déjà l'année qui suivit la funeste élection double vit paraître le traité sur LE POUVOIR DU PAPE de Wiclif. Après de longues hésitations et des tâtonnements infinis, cette œuvre marque la rupture définitive du théologien anglais avec l'idée de la constitution monarchique de l'Église. Le grand schisme commençait à porter ses fruits.

Deux idées soutiennent de part en part la démonstration que tente Wiclif de l'illégitimité et du manque d'authenticité du pouvoir pontifical. D'une part, que la primauté de Pierre ne comporte pas de *domination*, et de l'autre, que la papauté, devenue dominatrice par la dotation de Constantin, a hérité également de l'empereur romain une cour fastueuse et païenne, étrangère à la loi du Christ. Or, dans la démonstration de Wiclif, saint Bernard, ou plus particulièrement son traité DE CONSIDERATIONE occupe une place absolument exceptionnelle. Il reparaît si fréquemment et, avec un telle précision, aux points les plus névralgiques du traité de Wiclif, qu'on se défend mal de l'impression que les deux pensées, celle du moine de Clairvaux et celle du curé de Lutterworth, se recouvrent parfaitement. Je crois même pouvoir affirmer que des deux écrivains, celui dont le langage est le plus sévère, la réprobation du *dominatus* romain et de la cour papale la plus amère et la plus indignée,

ce n'est pas le flegmatique curé anglais mais le fougueux moine bourguignon. Wiclif le loue sans mesure, et son éloge est significatif. Il l'appelle un théologien saint, pieux, profond et subtil, canonisé par l'Église sur terre, glorieux et saint parmi les anges. Wiclif le tient pour tel à cause d'opinions qu'il déclare partager et que Bernard, prétend-il, a enseignées par la parole et par l'exemple [1]. Le fait est assez étrange pour qu'on s'y arrête un instant et qu'on l'examine d'un peu plus près.

* * *

Je ne puis citer au long et au large tous les textes de saint Bernard, encastrés par Wiclif dans son traité sur LE POUVOIR DU PAPE et faisant corps avec l'œuvre. Je me contenterai de citer les principaux passages qui illustrent suffisamment les idées bernardiennes auxquels Wiclif appuie son traité. Les autres sont surtout des amplifications littéraires ou oratoires qui n'ajoutent rien d'essentiel aux idées.

Voici d'abord comment saint Bernard critique le faste de la cour de Rome :

« Parmi tout cela, toi, le Pasteur, tu t'avances, revêtu d'or, entouré d'une foule bigarrée. Mais les brebis, quel est leur sort ? Si j'osais dire, voilà bien plutôt les pâturages des démons que ceux des brebis. Pierre se conduisait-il de cette manière ? Est-ce de cette façon que Paul s'amusait ... » [2].

« Renonce à te considérer comme le pasteur de ce peuple, ou conduis-toi comme tel. Tu n'y renonceras pas, de peur de renoncer par le fait même à l'héritage de celui dont tu occupes le siège ! Il faut rappeler ici Pierre dont on ne sache pas qu'il soit jamais sorti sous

1. « ...sentenciam tam sancti, tam devoti, tam profundi atque subtilis theologi sicut fuit beatus Bernhardus ab ecclesia canonizatus et in celo cum angelis gloriosus propter istam sentenciam quam verbo docuit et exemplo... » WICLIF, *De Potestate Pape*. Éd. Loserth, Londres, 1907 (par la suite : PP), p. 137.

2. « Inter haec, tu pastor procedis deauratus, tam multa circundatus varietate. Oves quid capiunt ? Si auderem dicere daemonum magis quam ovium pascua haec. Scilicet sic factitabat Petrus, sic Paulus ludebat ? » SANCTI BERNARDI, *De Consideratione ad Eugenium Papam Libri quinque* (par la suite : DC), l. 4, c. 2, n. 5 ; PL, 182, 775.

un dais d'or, couvert de pierres précieuses et de soieries, porté par un cheval blanc, escorté d'une troupe compacte de soldats, entouré d'une nuée de serviteurs bruyants. Il a cru pourtant que le précepte du salut : *si tu m'aimes, pais mes brebis* (Jean, 21, 15/17), put être accompli sans cela... »[1].

Ceci peut sans doute suffire à témoigner de l'horreur qu'inspirait à Bernard le faste « séculier » de la cour pontificale de son temps. Ce sentiment reparaît presque à chaque page du DE CONSIDERATIONE. Wiclif n'a eu qu'à puiser dans cet écrit pour donner à ses idées une expression à la fois vive et autorisée. Cependant la réprobation de Bernard ne s'arrête pas à ces seuls dehors. Elle vise aussi, ce qui est plus grave, le *dominatus* que Wiclif combat depuis toujours avec un inlassable acharnement. Partant du texte de saint Pierre (1 Pierre, 5, 3) : *Ne faites pas peser votre autorité sur ceux qui vous sont échus en partage, mais montrez-vous les modèles du troupeau,* il enchaîne :

« Ne crois pas que ces paroles n'aient été dites que par humilité et non pas parce qu'elles sont vraies, car Notre Seigneur a dit dans l'Évangile : *Les rois des peuples exercent sur eux leur empire*, etc., et il conclut : *vous, n'en faites pas autant* (Luc, 22, 25/26). Il est évident que la domination *(dominatus)* est défendue aux apôtres. Et donc, va, toi, et si tu te prends pour un souverain, ose usurper la charge apostolique ! Et usurpe la domination, si tu prétends à la succession des apôtres ! C'est évident ! dans les deux cas tu dépasses tes pouvoirs. Si tu revendiques les deux en même temps, tu les perds tous les deux. Et ne te crois pas, en outre, absent du nombre de ceux dont Dieu se plaint en ces termes : *Ils régnèrent, mais ce ne fut pas en mon nom : ils furent des princes, mais je ne les connais pas* (Osée, 8, 4). Si tant est qu'on puisse retirer quelque avantage d'un pouvoir exercé en dehors de Dieu, eh bien ! tu as ta gloire, mais non pas aux yeux de Dieu. Mais si nous savons maintenant ce qui est interdit, voyons ce qui est prescrit : *Que le plus grand parmi vous se comporte comme le plus jeune, et celui qui gou-*

1. « Pastorem te populo huic certe aut nega, aut exhibe. Non negabis, ne cujus sedem tenes, te neges haeredem. Petrus hic est qui nescitur processisse aliquando vel gemmis ornatus, vel sericis, non tectus auro, non vectus equo albo, nec stipatus milite, nec circumstrepentibus septus ministris. Absque his tamen credidit satis posse impleri salutare mandatum : *si amas me, pasce oves meas* » (DC, l. 4, c. 3, n. 6 ; PL, 182, 776).

verne comme celui qui sert (Luc, 22, 26). Voilà la manière des apôtres. La domination est défendue, le service est commandé. Il l'est, en outre, par l'exemple du législateur lui-même qui, poursuivant, ajoute : *Et moi, pourtant, je suis au milieu de vous comme celui qui sert* (Luc, 22, 26/28) »[1].

Le *dominatus* n'est donc pas conforme à l'Évangile. Il est, semble-t-il, une manière de gouverner impérative et tyrannique, semblable à celle des princes terrestres et incompatible avec l'Évangile. La manière des apôtres est, au contraire, l'accomplissement d'un service. Il y a une telle opposition entre les deux méthodes, elles s'excluent à un tel point que saint Bernard met Eugène III en demeure de choisir sa condamnation. Ou bien il s'estime souverain terrestre et « séculier ». En ce cas, il usurpe les droits spirituels du pasteur des âmes. Ou bien il prétend être le successeur de saint Pierre et, alors, il usurpe le pouvoir temporel. Voici encore quelques phrases caractéristiques de saint Bernard, parmi celles qu'on lit dans le traité de Wiclif :

« L'administration de la terre ne t'a pas été confiée à tous les points de vue, mais, sauf avis meilleur, elle ne t'a été donnée que dans une certaine mesure. Tu n'en as pas la propriété. Si tu t'obstines à usurper celle-ci, il te contredit, celui qui déclare : *A moi appartient l'univers et tout ce qu'il contient* (Ps. 49, 12)...

Sois le premier pour procurer le salut, veiller au bien de tous, donner des soins et servir. Sois le premier pour te rendre utile. Sois le premier comme : *un serviteur fidèle et prudent que le Seigneur a*

1. « Audi ipsum : *Non dominantes*, ait, *in clero, sed forma facti gregis*. Et ne dictum sola humilitate putes, non etiam veritate, vox Domini est in Evangelio : *Reges gentium dominantur eorum, et qui potestatem habent super eos, benefici vocantur*. Et infert : *Vos autem non sic*. Planum est, Apostolis interdicitur dominatus. I ergo tu, et tibi usurpare aude dominans apostolatum, aut apostolicus dominatum. Plane ab alterutro prohiberis. Si utrumque similiter habere voles, perdes utrumque. Alioquin non te exceptum illorum numero putes, de quibus quaeritur Deus sic : *Ipsi regnaverunt, et non ex me ; principes extiterunt, et non cognovi eos*. Jam si regnare sine Deo juvat, habes gloriam, sed non apud Deum. At si interdictum tenemus, audiamus edictum : *Qui major est vestrum*, ait, *fiat sicut junior : et qui praecessor est, sicut qui ministrat*. Forma apostolica haec est : dominatio interdicitur, indicitur ministratio. Quae et commendatur ipsius exemplo legislatoris, qui secutus adjungit : *Ego autem in medio vestrum sum tanquam qui ministrat* » (DC, l. 2, c. 6, n. 10 et 11 ; PL, 182, 748).

placé à la tête de sa maison (Math. 24, 45)... c'est-à-dire pour administrer, non pas pour commander... »[1].

« Tu dompteras les loups, mais tu ne régneras pas en maître sur les brebis du Seigneur. Car tu les a reçues pour les paître, non pas pour les opprimer »[2].

« Je ne crains pour toi aucun poison ni aucun glaive autant que la passion de dominer »[3].

On le voit, saint Bernard en veut surtout, à en juger par ces textes, à une manière dure et impérative d'exercer l'autorité. La tyrannie, comme le faste, lui paraît opposée à l'Évangile. S'il ne dénie pas au pape le pouvoir spirituel, il veut que celui-ci soit exercé avec miséricorde et bonté, comme par celui qui se considère plutôt comme un serviteur que comme un maître. Et il ne veut pas que l'exercice de l'autorité spirituelle dépasse ses propres limites. Le pape doit aussi s'en tenir à la charte propre de sa mission pastorale : l'Évangile. Or, sur ce point aussi, les reproches de Bernard sont véhéments et acérés. La cour de Rome, à son avis, a troqué l'Évangile pour le droit civil. Il écrit :

« Qu'y a-t-il de plus bas et de plus indigne, surtout d'un Souverain Pontife, que de s'appliquer à et pour de tels procès, je ne dis pas tous les jours, mais à toutes les heures des jours ? Quand prêchons-nous le peuple ? Quand édifions-nous l'Église ? Quand faisons-nous notre méditation de la loi de Dieu ? Il est entendu que, chaque jour, les lois retentissent au palais. Mais ce sont les lois de Justinien, non pas celles de Jésus-Christ... Toi, le Pasteur et l'évêque des âmes, je t'en supplie, comment peux-tu souffrir en conscience que celle-ci

1. « Non enim per omnem reor modum, sed sane quadantenus (ut mihi videtur) dispensatio tibi super illum credita est, non data possessio. Si pergis usurpare et hanc, contradicit tibi qui dicit : *Meus est orbis et plenitudo ejus*... Praesis ut provideas, ut consulas, ut procures, ut serves. Praesis ut prosis, praesis *ut fidelis servus et prudens quem constituit dominus super familiam suam*... Hoc est, ut dispenses, non imperes » (DC, l. 3, c. 1, n. 1 et 2 ; PL, 182, 758 et 759).

2. « Domabis lupos ; sed ovibus non dominaberis. Pascendas utique, non premendas suscepisti » (DC, l. 2, c. 6, n. 13 ; PL, 182, 749).

3. « Nam nullum tibi venenum, nullum gladium plus formido quam libidinem dominandi » (DC, l. 3, c. 1, n. 2 ; PL, 182, 759).

(la loi du Christ) garde un éternel silence et que celles-là (les lois de Justinien) ne cessent leurs bavardages ?... [1].

Ces reproches vont loin, pour peu qu'on y réfléchisse, puisque saint Bernard ne s'en tient pas à prêcher une meilleure observation des lois chrétiennes. Il va jusqu'à accuser le pape d'avoir abandonné la loi elle-même et, par un comble de bassesse et de honte, de l'avoir remplacée par un code « séculier ». Sur un point très sensible, saint Bernard retourne le fer dans la plaie : l'usage des richesses. Après un passage sur la pauvreté de saint Pierre qui n'avait ni or, ni argent à offrir au mendiant qui le sollicitait, il conclut :

« Les richesses ne sont ni bonnes, ni mauvaises en elles-mêmes. L'usage honnête en est bon, mais l'abus est mauvais. Le souci de l'argent est pire, et il est par-dessus tout honteux d'en trafiquer. Admettons que tu revendiques les richesses en vertu d'une raison, je ne sais laquelle, mais non pas en vertu du droit apostolique » [2].

Ce qui nous frappe surtout dans ce texte, c'est évidemment la dernière phrase, où saint Bernard nie qu'il y ait un droit à la richesse en vertu de l'Évangile. Il ne va pas jusqu'à condamner tout usage de l'argent. Sans doute, on peut en faire un usage honnête, mais, même honnête, cet usage ne s'appuie pas sur l'Évangile. C'était, sur le point très précis des richesses, demander à la cour papale de se détacher d'une conception jugée « séculière » et contraire à la prédication évangélique. Tout, en somme, revient pour l'abbé de Clairvaux au retour à l'Évangile qui est la loi du chrétien. La cour romaine l'a abandonné, et elle s'est sécularisée. Le faste a chassé la simplicité de l'Évan-

1. « Quid servilius indigniusque (praesertim summo pontifici) quam non dico omni die, sed pene omni hora, insudare talibus rebus, et pro talibus ? Denique quando oramus ? quando docemus populos ? quando aedificamus ecclesiam ? quando meditamur in lege ? Et quidem quotidie perstrepunt in palatio leges, sed Justiniani, non Domini... Tu ergo, pastor et episcopus animarum, qua mente obsecro, sustines coram te semper silere illam, garrire istas ?... (DC, l. 1, c. 4, n. 5 ; PL, 182, 732 et 733).

2. « ...nec bona sunt nec mala ; usus tamen horum bonus, abusio mala, sollicitudo pejor, quaestus turpior. Esto, ut alia quacunque ratione haec tibi vindices, sed non Apostolico jure » (DC, l. 2, c. 6, n. 10 ; PL, 182, 748).

gile. L'orgueil a développé un esprit de tyrannie et de revendication, étranger à la mission spirituelle de l'Église. Un droit humain avec ses revendications propres et son juridisme chicanier a pris la place du christianisme.

La phrase la plus lourde de conséquences et qui résume ses critiques, saint Bernard l'a écrite au livre quatrième, chapitre trois de son opuscule, où, après avoir décrit, en le réprouvant, le train fastueux du souverain pontife, il conclut : « En cela tu n'es pas le successeur de Pierre, mais de Constantin » (*In his successisti non Petro sed Constantino*) [1]. Tous les maux dont souffre l'Église, il les rattache ainsi à un fait historique précis : la paix de Constantin. C'est elle qui introduisit dans l'Église, dans sa constitution et ses mœurs, un principe différent de l'Évangile.

* * *

Avec ces textes de saint Bernard, Wiclif a étayé une argumentation qui s'identifie pour ainsi dire avec eux. A chaque pas reviennent les : *Ideo dicit Bernhardus...*, *Ideo secundum Bernhardum...*, *Unde beatus Bernhardus...* [2]. La petite phrase : *In his successisti...* est particulièrement prisée. Trois fois, Wiclif la commente dans le DE POTESTATE PAPE. Il s'en empare pour souligner sa propre opposition à un faste qui « croît dans la mesure même où faiblit l'esprit religieux et l'œuvre d'édification » [3]. Il la cite pour prouver que le pape qui poursuit son élévation « séculière » au-dessus de ses semblables a rejeté l'autorité du Christ [4]. Il y voit la preuve de ce que ce n'est pas en vertu d'un droit apostolique que le pape possède *haec temporalia* [5]. Wiclif distingue ainsi dans l'Église les mêmes maux que Bernard, et il les rattache au même fait historique initial. La

1. DC, l. 4, c. 3, n. 6 ; PL, 182, 776. Voir, plus haut, note 3. Wiclif n'est évidemment, ni le premier, ni le seul à utiliser le DC. Il y a là toute une tradition. Voir, à ce propos : J. LECLERCQ, *Jean de Paris et l'Ecclésiologie du XIII*e *siècle*, Paris, 1942, p. 30 et p. 82/83.

2. P. ex. : PP, c. 7, pp. 140 et 144 ; c. 11, pp. 267, 268/69 ; c. 12, pp. 342, 344, 388, etc.

3. PP, c. 5, p. 86.

4. PP, c. 5, p. 92.

5. PP, c. 8, p. 171.

conclusion : *In his successisti...* est le nœud auquel aboutissent tous les fils du DE CONSIDERATIONE. Elle est également la charnière du DE POTESTATE PAPE.

Et pourtant la perspective générale des idées apparaît singulièrement différente chez saint Bernard et chez Wiclif, pour peu qu'on veuille parcourir le DE CONSIDERATIONE en son entier, et le mettre en parallèle avec l'ensemble du DE POTESTATE PAPE.

Avant tout, il est une circonstance très importante de l'écrit de Bernard que l'on n'aperçoit pas à la lecture du traité de Wiclif, c'est que le DE CONSIDERATIONE a été écrit, avec un respect infini et une infinie charité. En se mettant à l'œuvre, Bernard avoue que le respect l'aurait empêché d'écrire, si son affection ne l'y avait poussé et, davantage encore, l'invitation de son fils spirituel. « Je t'avertirai donc, non comme un maître, écrit-il, mais comme une mère », et il ajoute — Bernard avait de ces hardiesses, mais combien celle-ci est éloquente ici ! — comme un amant » [1].

Tout l'écrit reste dans ce ton. Bernard va fort et loin dans ses reproches, c'est indéniable. Mais lorsqu'il sent que sa pointe va être trop acérée, il l'émousse d'un mot de déférence ou de politesse : « Ici je ne te ménage pas, afin que Dieu te ménage » *(Hic non parco tibi, ut parcet Deus)* [2], ou ceci : « Je t'en prie, prends un peu de patience, supporte-moi » *(Quaeso, sustine paulisper et supporta me)* [3]. Il donne au pape des noms affectueux dont nous nous étonnerions, si nous ne savions qu'Eugène III, ancien moine de Clairvaux, considère toujours Bernard comme son père spirituel. Il l'appelle : « très aimé Eugène » *(amantissime Eugeni)* [4], ou : « Homme très excellent, pape Eugène » *(vir optime, papa Eugeni)* [5], ou simplement mais tendrement : « mon Eugène » *(mi Eugeni)* [6]. Ce respect et cette tendresse

1. « Moneho te proinde, non ut magister, sed ut mater, plane ut amans » (DC, Prol. ; PL, 182, 728).
2. DC, l. 4, c. 3, n. 6 ; PL, 182, 776.
3. DC, l. 4, c. 3, n. 6 ; PL, 182, 775.
4. DC, l. 4, c. 1, n. 1 ; PL, 182, 771.
5. DC, l. 2, c. 1, n. 1 ; PL, 182, 741.
6. DC, l. 4, c. 5, n. 13 ; PL, 182, 783.

montrent, avec une évidence sur laquelle il est bien inutile d'insister, que Bernard n'a pas rompu avec le pape de Rome. La véhémence du saint Abbé contre les abus de la cour pontificale, on ne peut plus l'attribuer alors qu'à l'immense amour qu'il porte à son fils, élevé sur le siège de Saint Pierre. Comme chez l'amant en colère, l'ardeur même de ses reproches est la preuve éclatante de sa passion.

Cet amour et ce respect ne s'adressent pas seulement au « fils Eugène ». Ils vont aussi à la papauté. Bernard y croit. Il use à l'égard du pape des désignations alors traditionnelles de la primauté. Il l'appelle « souverain pontife », « pasteur et évêque des âmes »[1]. Il lui écrit : « Tu es appelé à la plénitude du pouvoir »[2]. Rappelant l'incident de Pierre marchant sur les eaux, il y voit une prémonition singulière de l'élection primatiale du chef des apôtres[3]. Je ne crois pas utile de continuer la démonstration d'une évidence qui s'offre sans peine à quiconque lit, ne fût-ce que quelques chapitres du traité bernardien.

Il s'ensuit pourtant une conclusion de la plus haute importance. Pour Bernard, le *dominatus*, replacé dans le DE CONSIDERATIONE, ne peut signifier indifféremment n'importe quel pouvoir ou n'importe quelle juridiction. Le langage de Bernard n'est pas toujours d'une entière clarté. Il écrit, par exemple :

> Tu considéreras avant tout que la sainte Église romaine dont tu es le chef par la volonté de Dieu est la mère et non pas la maîtresse des Églises, et que tu es non pas le maître des évêques mais l'un d'eux *(unum ex ipsis)*, et en outre le père de ceux qui aiment Dieu et le compagnon de ceux qui le craignent »[4].

Prise telle quelle, cette phrase peut donner le change et faire penser que Bernard dénie au pape sa suprématie. Mais, si on remet ces lignes dans le contexte du traité, cette interprétation

1. DC, l. 1, c. 4, n. 5 ; PL, 182, 732 et 733.
2. DC, l. 2, c. 8, n. 16 ; PL, 182, 752. Voir tout ce chapitre, en particulier, n° 15, c. 751.
3. *Ibid.*, n. 16, c. 752.
4. « Consideres ante omnia sanctam Romanam Ecclesiam, cui Deo auctore praees, Ecclesiarum matrem esse, non dominam ; te vero non dominum Episcoporum, sed unum ex ipsis ; porro fratrem diligentium Deum, et participem timentium eum » (DC, l. 4, c. 7, n. 23 ; PL, 182, 788).

n'est plus soutenable. La phrase s'inscrit en fait tout naturellement dans un programme de modestie évangélique et d'humilité. Elle court à l'attaque, comme l'opuscule entier, du faste, de la morgue, de la cupidité. Mais, elle n'est pas un argument contre la primauté de Pierre ou de ses successeurs à Rome sous la plume de celui qui s'adresse à Eugène III, en l'appelant « Souverain Pontife » [1], et qui l'exhorte à veiller à l'unité de l'Église [2], en organisant toute autorité sous la sienne [3].

Wiclif n'a rien laissé transpirer ni des sentiments de Bernard pour son fils spirituel, ni de la foi de l'abbé de Clairvaux en la primauté du pape. Ne démarquant dans le DE CONSIDERATIONE que les reproches et les critiques, il leur donne de plus un poids qu'ils n'avaient pas sous la plume de leur auteur. Il y parvient, en premier lieu, au moyen d'autres coupures bernardiennes, arrangées certes avec plus d'astuce que d'équité. En fin du livre quatrième, saint Bernard est amené à fournir une liste des qualités requises pour le suprême pontificat. Il faut, écrit-il, que le pape soit :

« L'idéal de la justice, le miroir de la sainteté, l'exemple de la piété, le héraut de la vérité, le défenseur de la foi, le docteur des peuples, le chef des chrétiens, l'ami de l'époux, le paranymphe de l'épouse, l'organisateur du clergé, le pasteur des peuples, l'arbitre de ceux qui manquent de sagesse, le refuge des opprimés, l'avocat

1. Voir p. 122 note 1.

2. « Interest proinde tua, dare operam quam possis, ut increduli convertantur ad fidem, conversi, non avertantur, aversi revertantur ; porro perversi ordinentur ad rectitudinem, subversi ad veritatem revocentur ; subversores invictis rationibus convincantur, ut vel emendentur ipsi, si fieri potest ; vel si non, perdant auctoritatem facultatemque alios subvertendi. Non omnino et ab hoc insipientium genere pessimo tibi dissimulandum. Dico autem haereticos schismaticosque ; nam hi sunt subversi et subversores, canes ad scissionem, vulpes ad fraudem. Erunt, inquam, hujusmodi maxime tuo studio aut corrigendi, ne pereant, aut ne perimant coërcendi... » (DC, l. 3, c. 1, n. 3 ; PL, 182, 759).

3. « Viderat hoc qui dicebat : *Vidi civitatem sanctam Hierusalem novam descendentem de caelo a Deo paratam.* Ego enim propter similitudinem dictum reor, quod sicut illic Seraphim et Cherubim, caeteri quique usque ad Angelos et Archangelos ordinantur sub uno capite Deo, ita hic quoque sub uno summo Pontifice Primates vel Patriarchae, Archiepiscopi, Episcopi, Presbyteri, vel Abbates, et reliqui in hunc modum » (DC, l. 3, c. 4, n. 18 ; PL, 182, 768/769).

des pauvres, l'espoir des malheureux, le tuteur des petits, le guide des veuves, l'œil des aveugles, la langue des muets, le bâton des vieillards, le vengeur des crimes, la crainte des mauvais, la gloire des bons, le sceptre des puissants, le marteau des tyrans, le père des rois, le juge des lois, l'administrateur des règlements, le sel de la terre, la lumière du monde, le prêtre du Très-Haut, le vicaire de Jésus-Christ, l'oint du Seigneur, le dieu de Pharaon »[1].

Wiclif cite le passage tout au long, mais plutôt que de le prendre pour ce qu'il est, un portrait tracé d'enthousiasme, idéalisé et quelque peu gonflé de rhétorique, il y voit trente-quatre conditions rigoureuses, à défaut desquelles le pape est automatiquement, dans l'Église, le plus horrible des monstres[2]. Saint Bernard n'avait sans doute pas prévu cette conséquence surprenante de son lyrique envol, surprenante et injustifiée à la fois. Il nous offre un excellent argument pour le prouver. Il a parlé, en effet, lui aussi, de *monstre* dans un autre contexte :

« C'est une chose monstrueuse, dit-il, d'unir le pouvoir souverain à la bassesse du cœur, la plus haute dignité à une vie médiocre, une langue pleine de promesses à une main inoccupée, beaucoup de discours à peu de fruit, un visage grave à une conduite légère, une autorité immense à une vertu incertaine »[3].

Wiclif a recopié ce passage dans son traité sur le pape[4]. Pour

1. « De caetero oportere te esse considera formam justitiae, sanctimoniae speculum, pietatis exemplar, assertorem veritatis, fidei defensorem, doctorem gentium, Christianorum ducem, amicum sponsi, sponsae paranymphum, cleri ordinatorem, pastorem plebium, magistrum insipientium, refugium oppressorum, pauperum advocatum, miserorum spem, tutorem pupillorum, judicem viduarum, oculum caecorum, linguam mutorum, baculum senum, ultorem scelerum, malorum metum, bonorum gloriam, virgam potentium, malleum tyranorum, regum patrem, legum moderatorem, canonum dispensatorem, sal terrae, orbis lumen, sacerdotem Altissimi, Vicarium Christi, Christum Domini, postremo Deum Pharaonis » (DC, l. 4, c. 7, n. 23 ; PL, 182, 788).

2. « Quod si in istis triginta quatuor deficiat induens vestem lupi oppositam, nulla est in ecclesia horribilius monstrum... » (PP, c. 11, p. 267).

3. « Monstruosa res gradus summus et animus infimus : sedes prima et vita ima ; lingua magniloqua et manus otiosa ; sermo multus et fructus nullus ; vultus gravis et actus levis ; ingens auctoritas et nutans stabilitas » (DC, l. 2, c. 7, n. 15 ; PL, 182, 750).

4. PP, c. 11, p. 267.

lui, Bernard y a tracé le portrait authentique du pape, de tout pape, tel que l'institution monarchique de l'Église l'a fait. Mais ce n'est, encore une fois, pas la pensée de Bernard. Il continue le discours, coupé par Wiclif :

« Approche le miroir. Que le visage criminel s'y reconnaisse, tandis que toi, sois heureux de constater que le tien n'y ressemble pas »[1].

Bernard juge donc moins mal Eugène III qu'il connaît et à qui il s'adresse, que Wiclif ne juge les papes en général. Il y a donc maldonne, si je puis m'exprimer ainsi. Les cartes ont été mal distribuées, et le jeu n'est plus juste.

On peut se demander toutefois pourquoi ces deux portraits ont été tracés par saint Bernard. Quelle est leur portée réelle ? Mais, pourquoi aussi lisons-nous dans l'Évangile, le portrait du Bon Pasteur et celui du mercenaire ? Dans l'un comme dans l'autre cas, l'image idéale et l'image noircie ne sont-elles pas tracées dans un même but ? Provoquer au meilleur, inspirer la crainte du pire ? Et ne peut-on pas prédire, presqu'à coup sûr, que c'est entre les deux extrêmes que lutte l'homme, tout homme de chair et de sang, même lorsque cet homme est pape ? Aussi, en prenant l'image idéale pour une norme absolue en toutes ses parties et le spectre théorique de la consommation de tout mal pour le portrait authentique du pape « in abstracto », Wiclif a-t-il trahi saint Bernard. D'un réformateur au langage certes virulent, mais aimant la papauté et croyant en elle, il a fait l'associé de ses propres négations[2].

Il a trahi bien plus gravement encore saint Bernard, mais, cette fois, sans doute, sans y mettre tant d'astuce voulue, en associant les critiques du saint moine à une entreprise qui en dépassait immensément la portée. Non seulement Wiclif uti-

1. « Admove speculum, foedus se in eo vultus agnoscat ; tu tuum gaude dissimilem inveniri... » (DC, l. 2, c. 7, n. 15 ; PL, 182, 750).

2. Une autre preuve de ce que Bernard n'était pas l'ennemi de la papauté est le succès du DC auprès des papes et des prélats romains de tous les siècles. Voir : J. LECLERCQ, *Études sur saint Bernard et le texte de ses écrits* (Anal. S. O. Cist. IX, 1) Rome, 1953, p. 38.

lisait les arguments de Bernard en faveur de sa propre thèse. Il rendait en outre Bernard solidaire de pensées qui lui étaient parfaitement étrangères. Car, enfin, le faste et la cupidité papales qu'ils condamnaient de concert, ils ne les réprouvaient pas avec le même cœur. La lutte de Wiclif était différente. Ce n'était plus, comme Bernard, uniquement en chrétien et pour la seule prospérité spirituelle de l'Église qu'il combattait. Dans le DE POTESTATE PAPE, Bernard sert de caution à une conception entièrement nouvelle des rapports du christianisme avec la cité des hommes.

Wiclif avait toujours été sensible à « la dialectique de l'histoire », et son œuvre de théologien était entièrement sous-tendue par une philosophie à l'échelle humaine. S'il lutta, sa vie durant, contre les dotations du clergé et la politique financière des papes, ce n'était pas uniquement avec des arguments théologiques. Bernard fuyait les richesses, comme il fuyait la sculpture, la peinture et la musique, et comme il fuyait le péché et la tentation : par ascétisme. Un peu plus tard, François d'Assise célèbre ses noces mystiques avec « Dame Pauvreté ». Encore que son inspiration soit restée substantiellement évangélique, c'est plutôt en « philosophe du bon sens » que Wiclif prend position. Il ne désire pas que l'Église soit pauvre, au sens rigoureux du mot [1], et il ne veut rien entendre de clercs réduits à une mendicité, même sainte [2]. Il leur propose un train de vie modeste. La pauvreté évangélique « bien comprise » se ramène pour lui à posséder avec modération un bien médiocre pour l'amour du Christ [3]. En somme, il entre dans sa conviction beaucoup moins d'ardeur mystique que de sens civique. Wiclif était persuadé que les clercs n'avaient pas le droit de détourner de leur destination authentique les biens du royaume d'Angleterre qui appartenaient au roi [4].

1. PP, c. 5, p. 85.

2. E. a. : *De Triplici vinculo...*, c. 60, dans : *Polemical Works*, Ed. Buddensieg, Londres, 1883, t. 1, p. 353.

3. « Ideo (ut saepe dixi) paupertas evangelica non stat in non habere temporalia, sed in moderate habere quoad modum habendi et multitudinem habiti propter amorem Christi... superfluit nobis quodcumque civile dominium... (PP, c. 5, p. 85).

4. E. a. : *De Veritate sacrae scripturae.* Ed. Buddensieg, Londres, 1904, c. 25 ; t. 3, p. 1, sqq.

Son opposition au faste « romain » découlait, en majeure partie, de la même veine. Il n'admettait pas — et cela avant tout motif strictement religieux ou évangélique — que le pape levât des impôts en terre britannique. Il ne manque pas de raison théologique à son opinion. L'impôt est, entre toutes, une affaire « séculière », et ce n'est pas le Christ qui envoya jamais ses apôtres pour le percevoir. Mais, il y a aussi l'indépendance et la liberté des Anglais. Défense à un « étranger » d'imposer sa loi dans leur maison. On comprend que lorsque le pape était français, et qu'il résidait à Avignon en un moment où l'Angleterre était en guerre avec la France, rien au monde ne pouvait justifier, aux yeux de Wiclif, la présence d'un collecteur papal sur le sol d'Angleterre [1].

Si Bernard n'admettait pas plus que Wiclif, nous l'avons vu, un droit évangélique à la richesse ou à la possession, s'il partageait ainsi l'argument théologique de Wiclif, il n'avait évidemment jamais soupçonné qu'on pût faire ainsi la part de l'Évangile et celle des vertus civiques. Wiclif trahit donc, au moins en partie, son modèle. Surtout, il le prolonge, mais dans un tout autre climat. On ne pourrait pas dire, je crois, que, pour Wiclif, l'Évangile et la pauvreté évangélique ne sont qu'un alibi qui lui permettent de combattre l'institution monarchique de l'Église au profit d'une conception politique moderne du monde. Mais il est au moins évident que Wiclif avait un singulier pressentiment de l'émancipation prochaine de la société civile, et qu'il ne concevait plus de vie chrétienne s'y intégrant sans en assumer les obligations et les devoirs.

Pour mesurer pleinement la distance qui sépare Bernard de Wiclif, il faut, enfin, en venir à la page capitale du De Potestate Pape, où Wiclif avoue sa désaffection délibérée pour la conception monarchique de l'Église. Bernard était accouru au secours d'Eugène III avec la foi et l'amour que nous avons vus. Quant à Wiclif, son anti-papisme avait reçu de la consommation du schisme le choc psychologique décisif. Il voyait dans le déchirement de l'Église le signe de la Providence permettant ce

1. Voir : G. Luhler, *Johann von Wiclif und die Vorgeschichte der Reformation*. Leipzig, 1873, t. 1, p. 321, sqq.

scandale pour avertir les chrétiens de ce que les papes avaient abandonné la religion de Jésus-Christ [1]. Wiclif était maintenant persuadé de la justesse de son pressentiment. Ce qu'il avait entrevu depuis de longues années, il en avait acquis la conviction inébranlable : la forme monarchique de l'Église n'était plus pour lui l'authentique. Elle ne venait décidément pas de Jésus-Christ.

Cependant, dans sa conviction, l'argument théologique et l'argument civique s'équilibraient une fois de plus. Il écrit :

« C'est une opinion certaine qu'il vaut mieux pour l'Église qu'il n'y ait pas de pape, et que nous vivions comme avant la dotation constantinienne, lorsque l'Église était gouvernée collégialement » [2].

C'est le résumé de sa position théologique. Wiclif ne nie pas que saint Pierre ait exercé un rôle éminent parmi les apôtres [3]. Il admet aussi que le premier des apôtres eut des successeurs dans sa charge [4]. Mais, cette primauté n'était pas un *dominatus*. C'est le mot même de saint Bernard. Il est devenu chez Wiclif synonyme de tout ce qui marque l'exercice d'un pouvoir : domination, juridiction, empire. Il pense que Pierre n'a pas exercé de commandement proprement dit sur ses collègues. La domination d'un seul, c'est-à-dire de l'évêque de Rome, sur tous les autres n'a été introduite que tardivement par l'empereur Constantin. Toutes ces expressions et jusqu'à l'idée que le *dominatus* venait de Constantin se trouvaient déjà chez saint Bernard. Mais, nous le savons, avec plus qu'une nuance dans l'interprétation. Pour Wiclif, le schisme que venait d'inaugurer l'élection de deux papes rivaux, mettait fin à l'œuvre, toute profane de Constantin, et invitait à retourner aux pratiques de l'Église ancienne.

A cette « raison » théologique une autre s'ajoutant. La page décisive du traité sur LE POUVOIR DU PAPE contient une phrase éloquente qu'il faut citer :

1. PP, c. 10.
2. « Ideo videtur securum, cum melius foret ecclesie, quod nullus foret hujusmodi, quod vivamus ut ante dotacionem, quando ecclesia communiter regulabatur per socios... » (PP, c. 8, p. 186).
3. PP, c. 4, 62, sqq.
4. PP, c. 4, p. 62.

« Nous, Anglais, nous devons nous tenir à l'antique religion du Christ, comme autrefois, et ne pas nous fier trop facilement à l'un ou l'autre des partis »[1].

C'est déjà l'insulaire qui parle : Nous, Anglais (*Nos, Anglici*), nous avons mieux à faire que de nous mêler à ces vaines disputes. Nous resterons fidèles au Christ !

Est-il évident qu'ici aussi la raison théologique a pris appui et consistance dans la conscience nationale ? Les richesses démesurées des clercs anglais avaient alerté le civisme de Wiclif, les concussions des papes d'Avignon, échauffé son patriotisme. Le schisme fixa pour de bon son éloignement de la primauté. Anglais et chrétien, il proposait à ses concitoyens de tourner le dos à la papauté, à son avis, d'institution constantinienne, et de revenir à l'antique statut établi par Jésus-Christ.

Il faudrait encore montrer comment cette position de Wiclif, centrale dans son traité sur LE POUVOIR DU PAPE, s'harmonisait avec deux thèses qu'il avait soutenues antérieurement et qui s'affirmaient d'une manière sporadique, mais précise dans son nouvel ouvrage. Wiclif, suivi bientôt en cela par Jean Huss avait inauguré en théologie un transfert de termes, en apparence innocent, en réalité lourd de conséquences. Il avait réservé le terme d'*Église* pour désigner l'ensemble des prédestinés sur terre, au purgatoire et au ciel. La communauté des croyants, groupés autour de leurs évêques, n'était plus, dès lors, l'Église que d'une manière secondaire et dans l'ordre des apparences fugitives. Entreprise téméraire d'où l'Église, au sens traditionnel du mot, sortait singulièrement amoindrie. Elle n'apparaissait plus aux yeux des fidèles comme la réalité primordiale dans l'ordre du salut, mais comme un organisme transitoire, d'un intérêt relatif et nullement à l'abri de changements substantiels.

En même temps, Wiclif avait porté un coup assez rude aux prétentions doctrinales de l'Église. Au milieu des désordres de l'heure, il avait habitué les esprits à se référer à l'autorité de la tradition ancienne. On entend dire communément que c'est à la seule Écriture que Wiclif voulait revenir. C'est une erreur.

1. « Ideo nos Anglici debemus quiescere in antiqua religione Christi ut olym, neutri parti credendo nimis faciliter » (PP, c. 8, p. 186).

Il lui semblait, il est vrai, que l'autorité vivante n'avait pas à décider en dernier ressort de la doctrine. Toute vérité reposait, selon lui, sur la parole de Dieu contenue dans l'Écriture, mais il fallait comprendre et interpréter celle-ci d'après la tradition patristique unanime. Il revient sur ces idées dans le DE POTESTATE PAPE. Il enseigne que le pouvoir du pape et des évêques est inférieur à celui du Christ et des apôtres. Les prélats de l'heure présente ne font pas de miracles. Ils ne sont pas les auteurs d'écrits inspirés [1]. Leur pouvoir consiste essentiellement à promulguer et à organiser ce qui est établi par Dieu [2]. Et comme la parole de Dieu est dans l'Écriture et la Tradition, les Décrétales des papes ne valent pas les écrits des Pères [3]. Aux erreurs présentes de papes rivaux, il faut opposer l'unanimité de la tradition ancienne.

Ainsi la rupture était complète entre Bernard et Wiclif. Wiclif savait, malgré tout le respect qu'il témoignait à Bernard, qu'il ne le suivait pas sur l'essentiel. J'ai rapporté que Bernard, racontant la marche de Pierre sur l'eau, y voit l'annonce de sa primauté. Wiclif rapporte le même miracle du lac de Génésareth, mais, sans citer Bernard à qui il pense manifestement, il déclare que si Pierre marcha sur l'eau, il n'y avait là aucun rapport avec le pouvoir de ses successeurs [4].

* * *

Dans le DE POTESTATE PAPE de Wiclif, se rencontrent le dernier en date des Pères de l'Église et le premier précurseur des chrétiens « séparés », voire de l'homme moderne. A une première lecture, ce qui frappe c'est une concordance de pensée étonnante entre les deux auteurs. Après un examen un peu poussé, on constate que les deux ouvrages, le DE CONSIDERATIONE de saint Bernard et le DE POTESTATE, sont on ne peut plus dissemblables.

1. PP, c. 2, p. 22, sqq. et c. 6, p. 102, sqq.
2. PP, c. 1, p. 14 et 15.
3. PP, c. 6, p. 112. Voir : P. DE VOOGHT, *Les Sources de la doctrine chrétienne d'après les théologiens du XIV*e *et du début du XV*e *siècles.* A paraître chez Desclée de Brouwer, Paris.
4. PP, c. 7.

Ils reflètent chacun un monde différent. Dans le DE CONSIDERATIONE on entend vibrer la voix du moyen âge chrétien, uni dans la foi catholique, sous la houlette indiscutée du successeur des apôtres. Dans le DE POTESTATE PAPE, toutes les idées que Wiclif a développées antérieurement sur l'Église des prédestinés, l'immutabilité de la tradition ancienne, les devoirs civiques des clercs et la corruption du gouvernement ecclésiastique se rejoignent en une synthèse qu'achève la rupture avec l'idée même de la papauté.

C'est néanmoins autour des mêmes faits que les deux traités se sont organisés. A un peu plus de deux siècles de distance, les mêmes désordres ont inspiré d'une part l'examen de conscience que Bernard propose au Pape Eugène III et d'autre part le traité de Wiclif sur, tranchons le mot, « l'abolition du pouvoir papal ». Ces faits, ou ce fait, c'est-à-dire la corruption des cadres cléricaux de l'Église, et spécialement de la cour pontificale, fait gémir le moine du XIIe siècle, mais elle s'est aggravée au XIVe avec le grand schisme. Les larmes alors sont séchées par la colère. Des supplications, encore lourdes de tendresse, on en est venu, certains, au moins, en sont venu à la révolte.

L'étude parallèle du DE CONSIDERATIONE et du DE POTESTATE PAPAE nous montre l'histoire en marche. Elle fait saisir sur le vif le départ d'une idée, puis son prolongement et son évolution en une idée nouvelle sous la pression d'autres circonstances. Au point de départ, avec saint Bernard, l'opposition se dessine contre le faste séculier et l'allure impériale de la cour du pape, contre ses richesses et son abandon de la loi évangélique. Chez Wiclif qui cite abondamment le saint Docteur sur tous ces points, les mêmes mots sont repris mais ils n'ont plus le même sens. Le *dominatus* dont se plaint Bernard n'est plus celui contre lequel Wiclif se révolte. L'un et l'autre ne visent plus strictement la même réalité, lorsqu'ils affirment avec des mots identiques : *In his successisti non Petro sed Constantino.* Pour Bernard, la succession de Constantin est un epi-phénomène dont il faut débarrasser la papauté et l'Église. Pour Wiclif, elle est devenue la papauté même. Les mots survivent longtemps à leur sens primitif. Ainsi se marque la continuité de l'histoire.

C'est en prenant les termes mêmes de Bernard que Wiclif a prolongé le passé dans le présent. Puis, l'on s'aperçoit qu'ils ont changé de signification. Le coup de pouce aux expressions de Bernard a marqué chez Wiclif un pas en avant. Enfin Wiclif a laissé tomber toute la partie du DE CONSIDERATIONE qui lui donne son atmosphère propre, et, dans l'ensemble du DE POTESTATE PAPE, il a brûlé ce que Bernard avait adoré.

Il est tragique de constater que l'appel de saint Bernard, lancé, avec quelle foi et quelle ardeur ! en plein monde chrétien uni, n'ait pas été entendu. La monition, pourtant grave et bien solennelle, du saint Abbé de Clairvaux semble avoir surtout servi à fournir des arguments à la Réforme. Et dans la marche vers le rupture, Wiclif a assuré le premier relais.

Paul DE VOOGHT.

La signification spirituelle de l'icone de la sainte Trinité peinte par André Rublev.

L'icone de la Trinité d'André Rublev [1] est souvent considérée comme le point culminant de l'iconographie russe, et ceux-là même qui sont peu préparés à percevoir l'exquise beauté de son dessin et de son coloris et à pénétrer la profondeur de son symbolisme ne peuvent manquer d'être impressionnés par la fraîcheur, la tendresse, l'émotion contenue de ce chef-d'œuvre. Celui-ci a donné lieu à une abondante littérature, où l'accent a été mis sur l'histoire et la technique plutôt que sur l'interprétation religieuse. C'est à ce dernier point de vue que nous aimerions nous placer maintenant. Nous voudrions essayer de répondre en termes très simples à cette question : que nous dit de la sainte Trinité l'icone de Rublev ?

Pour fixer les idées, nous rappellerons le dispositif de l'icone. Trois anges, reconnaissables à leurs ailes, sont assis autour d'une table. Sur cette table est posé un plat. Dans le fond, un paysage s'esquisse plutôt qu'il ne se précise. Nous y voyons un arbre et un

1. Le moine André Rublev vécut approximativement de 1370 à 1430. L'icone de la Trinité fut peinte vers 1410 pour le monastère de la Sainte Trinité et de Saint Serge, près de Moscou. Elle a été restaurée en 1906 et 1918. Consulter : M. et V. USPENSKIJ, *Zametki o drevnje ruskom ikonopisanij. Izvestnje ikonopiscy... Andrej Rublev*, St. Pétersbourg, 1901 ; N. P. LIKHACEV, *Manjera pisma Andreja Rubleva*, St. Pétersbourg, 1907 ; M. ALPATOV, *La Trinité dans l'art byzantin et l'icone de Rublev*, dans les *Échos d'Orient*, 1927, t. XXVI, pp. 150-180 ; A. HACKEL, *Die Trinität in der Kunst*, Berlin, 1931 ; V. ZAVALISIN, *Andrej Rublev*, Munich, 1946. Le poète symboliste N. Gumilev, fusillé par les bolchéviks en 1921, a consacré à Rublev une pièce émouvante dans son recueil de poèmes *Koster* (Berlin, 1922). On trouvera de belles reproductions de l'icone de la Trinité dans GRABAR, *Istorja Ruskago iskustva*, Moscou, 1910 ; MILLET, *Recherches sur l'Évangile*, Paris, 1916 ; RÉAU, *L'art russe*, Paris, 1922 ; WULFT et ALPATOV, *Denkmäler der Ikonenmalerei in Kunstgeschichtlicher Folge*. Hellerau, 1927. Une reproduction plus accessible et plus maniable est contenue (planche IX) dans le petit livre *Russian Icons* de D. T. RICE, Londres et New-York, 1947, avec quelques lignes de commentaire (pp. 6 et 24).

édifice. Il s'agit d'une représentation de l'épisode décrit au chapitre 18 de la Genèse. Le Seigneur, y est-il dit, apparut à Abraham dans la plaine de Mamré, sous la forme de trois hommes (la Bible ne



LES TROIS ANGES DE ROUBLEV.
(Dessin de D. J. Leussink)

prononce pas ici le mot « anges »). Abraham les invita à se reposer et leur offrit un repas. La tradition patristique a vu en ces trois visiteurs une figure des trois personnes divines. A sa suite, la tradition iconographique byzantine a choisi de représenter la Trinité sous l'aspect des trois hommes, devenus des anges, assis à la table d'Abraham. L'icone de Rublev s'insère donc dans une longue tradition consacrée. Mais peut-être nous parle-t-elle plus que ne le font les autres anneaux de cette chaîne.

Remarquons tout d'abord le rythme ou mouvement circulaire qui semble entraîner tous les éléments de l'icone. La position des sièges, entrevus latéralement, celle de leurs marchepieds, la position même des pieds des deux anges du premier plan, l'inclinaison de leurs têtes : tout cela évoque, suggère un mouvement « dirigé »

(dans le sens contraire à celui des aiguilles d'une montre). Ce mouvement se manifeste aussi bien à l'arrière-plan. L'arbre s'infléchit vers la gauche (du spectateur), comme sous le souffle d'un vent fort. A gauche encore s'infléchissent les pans coupés de la toiture de l'édifice. Ce rythme exprime la circulation et la communication de la même vie divine entre les trois personnes. Mais celles-ci ne se retranchent pas dans un système clos. Leur rythme est un rythme d'adoption, d'effusion, de don, de générosité et de grâce. Leur condescendance admet, invite dans le cercle divin l'être créé, — mais il y demeurera distinct et à sa propre place. En courbant l'arbre, le mouvement circulaire de la vie divine atteint la nature. En infléchissant le toit de l'édifice (lequel à en juger par son style général et plus spécialement par celui de la fenêtre et de la porte, est une église) il atteint l'humanité priante, l'humanité à sa plus haute puissance. Le monde « adopté » constitue en quelque sorte la périphérie. Les trois personnes demeurent le centre. Cela est indiqué par une subtile dégradation des couleurs. Les tons foncés — bleu, grenat, orange, vert — des vêtements des anges sont entourés du jaune feu plus léger des ailes et des sièges et de la pâle transparence dorée de l'arrière-plan. La réalité maximale est celle des trois personnes. « Je suis celui qui suis » [1].

Regardons maintenant les traits des trois personnes. Elles n'ont pas d'âge, et cependant elles produisent une impression de jeunesse. Elles n'ont pas de sexe, et cependant elles unissent la robustesse précise à la grâce. Les physionomies et les gestes n'ont pas été « construit » en vue du charme, et cependant le charme qui se dégage est immense. D'autres symboles trinitaires — par exemple l'Ancien des jours, l'agneau, la colombe, trois hommes assis sur un même trône — ont été représentés. Mais, à notre avis, aucune représentation n'est aussi apte que l'icone de Rublev à « introduire » le croyant dans la réalité vivante des trois personnes [2]. Pourquoi ? Parce que Rublev a su exprimer d'une manière unique l'éternelle jeunesse et l'éternelle beauté des trois. En théorie, on sait bien tout cela. Mais quand au lieu d'un vieillard à barbe et chevelure de neige

1. *Exode*, 3,14.

2. Nous n'ignorons pas que l'identification des trois anges a été discutée. Certains interprètes ont voulu voir le Christ, et non le Père, dans l'ange central. Nous croyons que l'identification de l'ange central et du Père est conforme à la plus ancienne, à la plus constante tradition orientale, et nous pourrions apporter des preuves à l'appui. En ce qui concerne l'icone même de Rublev, nous citerons la grande autorité d'Alpatoff en faveur de cette identification.

et d'une impénétrable colombe, on retrouve, grâce à une œuvre d'art, la beauté et la jeunesse du Fils dans le Père et dans le Paraclet, on reçoit comme une révélation pratique, non de concepts, mais d'attitudes. Désormais l'on « voit » différemment, on « approche » différemment, on « sent » les trois différemment, car il nous a été maintenant suggéré qu'ils sont autres, non point que ce que nous croyions, mais que ce que nous imaginions (d'ailleurs plus ou moins malgré nous). Et, dans notre nouvelle vision — celle de l'éternelle jeunesse et beauté, celle de l'indescriptible charme des trois — il y a plus de chaleur, plus d'attrait, plus de joie, plus de réalité personnelle que dans la « peinture abstraite » que nous avions déduite des schémas théologiques. « Tes yeux verront le Roi dans sa beauté » [1].

Chacun des trois anges porte en main un bâton allongé et très mince. C'est que chaque personne divine est un voyageur, un pèlerin. Seul le Verbe s'est fait chair, mais il s'est fait chair par la puissance et le vouloir du Père et de l'Esprit. A aucun moment les deux autres personnes n'étaient étrangères à l'œuvre de salut du Fils, à aucun moment elles ne cessent de venir jusqu'à nous et d'agir sur nous d'une manière invisible. L'icone met en lumière la participation de toute la Sainte Trinité à l'Incarnation. Les trois bâtons constituent une déclaration et une promesse. Ils déclarent que les trois sont déjà venus vers les hommes. Ils promettent que les trois viendront encore. Notre Dieu en trois personnes vient, vient à jamais.

Le terme de cette venue est l'habitation des trois personnes parmi les hommes. C'est pourquoi les trois anges ont accepté l'hospitalité d'Abraham. Ils sont assis à sa table, près de sa tente [2], sous un arbre [3]. L'arbre et l'église représentés sur l'icone signifient encore l'arbre et la tente du récit biblique. L'icone évoque la vie divine des trois, mais elle la met en rapport avec une table humaine, avec les besoins humains. Les trois personnes veulent être pour nous plus que des visiteurs ou des hôtes de passage. Il y a une habitation de la Trinité dans l'âme des serviteurs de Dieu. Le repas du royaume messianique s'y accomplit invisiblement. « Si quelqu'un m'ouvre la » porte, j'entrerai chez lui, et je souperai avec lui et lui avec moi [4]... » Nous viendrons à lui, et nous ferons en lui notre demeure » [5].

Mais qu'y a-t-il sur cette table autour de laquelle les anges sont

1. *Isaïe*, 33,17.
2. *Genèse*, 18,1-2.
3. *Genèse*, 18,3.
4. *Apocalypse*, 3,20.
5. *Jean*, 14,23.

assis ? Un plat y est posé. Nous discernons mal ce qu'il contient. Toutefois l'étude de l'icone faite avec des moyens appropriés décèle la tête d'un veau. Abraham avait fait préparer pour ses hôtes trois mesures de fleur de farine, un jeune veau à la chair tendre, du beurre et du lait [1]. Est-ce donc cette offrande du patriarche que le plat veut indiquer ? Dans le récit de la Genèse, les anges sont venus chez Abraham pour lui annoncer la promesse divine dont Isaac est l'objet. Abraham lui-même se tient debout auprès des anges durant leur repas, et Sarah est tout près, sous la tente. Mais l'icone ignore la présence d'Abraham. Le mets offert aux anges et posé sur la table acquiert une signification qui dépasse infiniment le geste hospitalier du patriarche. Il ne s'agit plus ici d'Abraham et d'Isaac. Nous devons chercher au veau immolé un autre et plus haut sens. Dieu prescrira plus tard à Aaron d'offrir un jeune veau en sacrifice pour le péché [2] ; un même holocauste associera un veau et un agneau, tous deux sans tache et âgés d'un an [3]. Plus tard encore le Sauveur lui-même, dans une parabole, racontera comment le père de l'enfant prodigue fit tuer un veau pour le festin par lequel il célébra le retour de son fils [4]. Ainsi le veau de l'icone est un signe de sacrifice et de salut. Et par là l'icone nous fait approcher du mystère de la Rédemption. Car ces trois termes, Trinité, Incarnation, Rédemption, ne sont point séparables. Par quelque mystère que nous commencions à contempler l'œuvre divine, cette contemplation (appuyée non sur notre raison, mais sur la révélation) appellera les autres mystères en vertu d'une nécessité interne. Le pèlerinage des trois anges porteurs de bâtons de voyage ne serait pas complet s'il n'aboutissait au Calvaire. L'icone évoque donc le conseil des trois personnes divines en vue de la rédemption du genre humain. Au lieu d'un plat posé sur une table, c'est une croix que le peintre eût pu dresser au milieu des trois anges. Une spiritualité de l'Incarnation ou de la Trinité est mensongère, si elle ne maintient le Sang du Rédempteur au centre de l'œuvre du salut. Et voilà pourquoi il est juste et suggestif que les bâtons des anges soient si minces, presque comme des fils, et colorés de rouge. Car le même fil écarlate qui fut un gage de salut pour Rahab la prostituée [5] relie notre faiblesse au Sang précieux versé pour nous.

Maintenant que nous savons sur quel objet précis l'icone concentre

1. *Genèse*, 18, 6-8.
2. *Lévitique*, 9, 2.
3. *Lévitique*, 9, 3.
4. *Luc*, 15, 23.
5. *Josué*, 2, 17 ; 6, 23.

l'attention des trois anges, observons les nuances qu'expriment leurs attitudes respectives. Ils se ressemblent étonamment. Leurs traits sont presque identiques. Et cependant leur regard et leur geste manifestent la manière propre dont chacun d'eux approche le mystère de la Rédemption. L'ange qui fait face au spectateur et qui, par rapport à celui-ci, est assis au-delà de la table représente le Père. Sa main désigne le plat ; elle suggère le sacrifice, elle y invite. Mais ce geste de la main est esquissé plutôt qu'affirmé ; ce n'est pas un geste ouvert, mais un geste retenu et comme rétractile. Et le regard, chargé de tristesse, se détourne. L'ange assis devant et à droite de la table, toujours par rapport au spectateur, représente le Fils. Le regard du Fils est, lui aussi, triste. Mais il ne se détourne pas. Tandis que la tête s'incline doucement en signe d'acceptation, les yeux, à la fois fascinés et mortellement tristes — « Mon âme est triste jusqu'à la mort [1] » — se fixent sur le plat. La main se tend vers celui-ci ; mais, là encore, le geste est contenu, retenu ; il n'est pas hésitant, il est en quelque sorte explorant, tâtonnant. Toute l'attitude exprime un *fiat* obéissant, résigné, douloureux. L'ange assis à gauche, devant la table, représente le Paraclet. C'est bien le cas de dire le Paraclet plutôt que l'Esprit, car c'est ici que la troisième personne excerce suprêmement son ministère de consolateur. Les mains ne se tendent pas directement vers le plat, quoique deux doigts de la main droite semblent pointer vers lui ; les deux mains tiennent avec une sorte de solennité le mince bâton rouge en face du Fils. C'est comme si ce bâton lui était présenté pour lui parler de pèlerinage terrestre et de sang répandu. Les yeux fixent le visage du Fils. Ils ont une expression navrée. L'attention de la troisième personne est profondément, totalement concentrée sur ce que le Fils va faire. Tout l'être du troisième ange exhale en silence la sympathie et la pitié. Quiconque a des difficultés à se représenter l'Esprit comme personnel devrait contempler longuement ce troisième ange de l'icone. La contemplation globale de celle-ci serait d'ailleurs singulièrement efficace pour aider à comprendre combien la Trinité est à la fois une et distincte. Par rapport au plat posé sur la table, les trois anges ont un geste et un regard différent. Mais une harmonie parfaite — le même *fiat* — anime leur décision intérieure. Rien n'est ici « commandé » du dehors, imposé par l'une des trois personnes. Il y a seulement acquiescement unanime des trois à une exigence de leur générosité, commune obéissance à une loi de leur être appli-

1. *Matthieu*, 26, 36.

quée jusqu'aux conséquences dernières : « Il n'est pas de plus grand » amour que de donner sa vie [1]... ». L'icone — que cela soit bien entendu — exprime de manière anthropomorphique des réalités (pitié, douleur, etc.) que l'on ne peut attribuer à Dieu dans le sens où on les attribue aux hommes ; nous avons ici, peints sur une image, des symboles très inadéquats, mais que le langage divin a lui-même consacrés.

Une dernière remarque. Rien ne distinguerait l'une de l'autre les physionomies des trois anges, si ce n'était la relation que chaque physionomie exprime à l'égard de l'« autre ». Nous avons ici trois générosités qui ne sont ni opposées ni juxtaposées, mais « posées » l'une par rapport à l'autre, — posées non devant l'autre, mais en l'autre, de sorte que c'est dans cette relation d'amour que chaque personne divine « se trouve » en tant que distincte, s'affirme et jouit de son bonheur. Chaque personne divine tend vers l'autre comme vers le terme où elle obtient sa plénitude. L'icone de Rublev, par ce qu'elle nous fait entrevoir du mystère de la Trinité, nous révèle le mystère de la charité suprême que notre charité créée ne saurait rejoindre, mais dont elle peut recevoir son inspiration et son orientation.

André Rublev n'entendait pas suggérer des pensées, mais bien une prière. Notre rencontre avec la plus célèbre de ses œuvres ne sera ce qu'il eût voulu qu'elle fût que si, prenant à cet occasion un plus profond contact avec les trois personnes, nous répétons, prosternés, les paroles d'Abraham aux divins visiteurs, dans la plaine de Mamré : « Mon Seigneur, si maintenant j'ai trouvé grâce à tes yeux, » ne passe pas outre, je t'en prie, loin de ton serviteur [2]... » Et si, nous accueillons les trois de tout notre cœur, nous pourrons, comme Abraham, recevoir de leur bouche l'assurance que cette expérience bénie, loin d'être un épisode isolé, nous sera accordée de nouveau : « Certainement je reviendrai à toi [3]».

Un moine de l'Église d'Orient

1. *Jean*, 15, 13.
2. *Genèse*, 18, 3.
3. *Genèse*, 18, 19.

Le « Saint Pierre » d'Oscar Cullman.

Notes exégétiques.

L'ouvrage de M. Cullmann[1] a déjà attiré l'attention des exégètes et des théologiens, et il le mérite. La personnalité de l'auteur, sa très large information, la probité de sa méthode et la compréhension qu'il manifeste des opinions d'autrui contribuent à faire de ce livre un événement qui marque une étape dans le dialogue œcuménique. Toutes les difficultés ne sont pas aplanies, loin de là. M. C. au contraire n'hésite pas à poser bien nettement les questions controversées ; mais la manière dont il le fait clarifie singulièrement l'atmosphère. L'éminent exégète adopte plus d'une fois des positions réputées jusqu'ici comme spécifiquement catholiques et, à ce point de vue, aucun exégète ou théologien protestant n'est allé, je crois, aussi loin que lui. Cependant s'arrêter à ces accords en fermant les yeux sur les divergences qui subsistent serait une duperie. M. C. n'en veut pas et il nous invite au dialogue précisément sur ces questions controversées. Je crois donc répondre à son désir en passant assez rapidement sur les points qui paraissent définitivement éclaircis pour m'arrêter plus longuement à certains problèmes qui ne le sont pas.

Quel a été le rôle de saint Pierre dans l'Église apostolique ? Tel est le problème fondamental posé par M. C., et c'est un problème proprement historique. Il ne s'agit donc pas de discussion théologique sur quelques textes isolés, comme ce fut souvent le cas dans les controverses entre catholiques et protestants. Il faut partir d'une situation historique bien claire. M. C. examine donc les données du Nouveau Testament et de la tradition primitive et il aboutit aux conclusions suivantes. Saint Pierre occupe une place toute particulière dans le groupe des apôtres. Du vivant de Jésus il apparaît comme leur porte-parole ; après

1. *Saint Pierre, disciple, apôtre, martyr.* Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1952.

la résurrection du Christ, il est le chef de l'Église apostolique jusqu'à son départ en mission dans la diaspora. Cette primauté, attestée par tout l'ensemble du Nouveau Testament, n'est pas le résultat du hasard ; elle est voulue par le Christ. Le logion de Matth. 16, 17-19 n'est pas un bloc erratique dans la tradition évangélique. Il est soutenu par elle et il a des parallèles dans Luc 22, 31 et Jean 21, 15-17. C'est bien une parole historique de Jésus, rapportée en dehors de son contexte — M. C. propose de la replacer dans une situation analogue à celle de Luc 22, 31 — et il faut la prendre dans son sens naturel et obvie : Pierre est bien le roc sur lequel Jésus veut bâtir son Église. Au delà du Nouveau Testament, M. C. examine la question du séjour de Pierre à Rome et de son martyre et il conclut à la vraisemblance de la tradition.

Toute cette partie est, dans l'ensemble, solidement construite et la discussion est menée avec beaucoup d'objectivité. Il faut faire des réserves cependant sur un point : d'après M. C., Pierre, chef incontesté de l'Église primitive, deviendrait le subordonné de saint Jacques au moment où il quitte Jérusalem pour partir en mission. Ici la pensée de M. C. me paraît singulièrement inconsistante. C'est au moment où Pierre quitte Jérusalem pour obéir à l'ordre du Christ de porter l'évangile jusqu'aux extrémités de la terre — c'est-à-dire de donner à l'Église son caractère de société universelle et non plus de communauté locale — c'est à ce moment précisément que Pierre cesserait d'être le chef de l'Église. Faut-il croire que dès ce moment aussi il cesse d'être le roc sur lequel l'Église est bâtie et le pasteur auquel le Christ a confié d'une manière particulière le soin de son troupeau ? Et pourtant ceci est bien la conséquence logique de cela. Admettre que les promesses faites à Pierre couvrent deux fonctions successives est purement arbitraire. Rien n'autorise à donner une double interprétation des images du roc, des clés et du pasteur. D'autre part, Pierre devenu le subordonné de Jacques dans sa mission apostolique ne serait plus le roc sur lequel repose l'Église et rien ne le distinguerait plus des autres apôtres. Il y aurait une singulière disproportion entre la solennité des déclarations de Jésus et la brièveté du rôle de chef attribué à Pierre. Sans doute l'Église de Jérusalem, au jour de la Pentecôte, s'identifie avec l'Église universelle ; mais cette identification cesse dès que l'évangile a rayonné au dehors et que d'autres communautés

se sont formées. Or ce n'est pas à l'Église locale de Jérusalem que Jésus a promis la victoire sur les puissances de la mort, mais à l'Église universelle. C'est donc aussi de l'Église universelle que Pierre est le fondement et rien dans les textes ne permet de limiter les promesses qui lui sont faites aux quelques années qu'il passe à organiser la communauté de Jérusalem.

Pour admettre que le rôle de chef attribué à Pierre par le Nouveau Testament cesse au moment de son départ en mission, il faudrait des arguments très forts. Or ceux de M. C. sont faibles, sinon nuls. Ni Gal. 2, 9-11, ni Actes 15 ne fournissent une base sérieuse à une pareille opinion. Que Pierre soit influencé par les envoyés de Jérusalem et cède à leur pression, c'est un problème psychologique qui n'a rien à voir avec une question de juridiction. La situation de Pierre était assez délicate sans qu'il soit nécessaire de supposer qu'il était simplement « chef missionnaire dépendant de l'Église de Jérusalem ». Quant aux apocryphes clémentins, ils sont sans valeur historique et leur tendance judéo-chrétienne explique assez le rôle prééminent qu'ils font jouer à saint Jacques. On s'étonne que M. C., qui a pesé avec tant de soin le pour et le contre des autres solutions qu'il propose, se soit laissé guider ici par des indices aussi ténus.

Cependant le problème historique débouche sur un problème théologique qui intéresse la constitution même de l'Église : les promesses faites à Pierre et les prérogatives qui en découlent valent-elles seulement pour lui-même ou bien aussi pour ses successeurs ? L'Église romaine a de fait exercé une certaine primauté à partir du IIe siècle et, plus tard, cette primauté a été justifiée par Matth. 16, 17-19. Mais cette prétention est-elle justifiée ? M. C. ne le pense pas. Il y aurait solution de continuité entre l'époque des apôtres et le moment où la primauté romaine s'exerce, et cette primauté de fait serait sans lien avec le texte évangélique et sans fondement dans son interprétation. L'examen de ce problème relève en partie de l'exégèse biblique et en partie de l'histoire de la tradition. Je me suis borné ici à l'aspect exégétique, laissant à d'autres l'examen du point de vue de la tradition [1].

1. *Irénikon* donnera ultérieurement une étude de théologie et d'histoire sur la thèse de M. Cullmann.

Disons tout de suite que l'exégèse purement littérale ne fournit pas de solution adéquate au problème. A prendre la déclaration de Jésus telle qu'elle est, elle s'adresse à Pierre et à personne d'autre. Personne d'ailleurs, que je sache, n'a prétendu le contraire. Cependant Jésus, en prononçant ces paroles, a-t-il pensé à une application plus lointaine ? La réponse à la question ainsi posée dépend de la position théologique de chacun. L'eschatologiste, pour qui l'horizon de Jésus est limité par la perspective d'une parousie prochaine, répondra négativement. Jésus ne peut pas avoir pensé aux successeurs des apôtres, puisque la brièveté de la vie de l'Église n'en supposait pas. Mais pour celui qui croit que le Christ a prévu la durée de l'Église, pareilles déclarations prennent un sens plus plein. Qu'il s'agisse de Luc 10, 16 : « Qui vous écoute m'écoute », de Matth. 18, 18 : « Tout ce que vous lierez sur terre sera lié dans les cieux », de Matth. 28, 2 : « Je suis avec vous toujours jusqu'à la consommation du monde », de Jean 17, 20 : « Je ne prie pas seulement pour eux, mais aussi pour ceux qui croiront par eux », les paroles de Jésus ne dépassent pas les premiers disciples. Mais quel croyant soutiendra que la pensée de Jésus ne va pas au-delà et n'inclut pas aussi leurs successeurs ? Jésus ne pouvait s'exprimer autrement, parce qu'il voulait que les disciples ne connaissent « ni le jour ni l'heure » et qu'il y avait beaucoup de choses qu'ils ne pouvaient pas supporter à ce moment. Mais sa pensée dépassait certainement la perspective imminente de l'Église naissante. En fait d'ailleurs M. C. admet que la promesse de lier et de délier devait avoir ses effets au delà de la personne de Pierre ; mais il sépare cette promesse de la parole sur le roc. Est-ce légitime ? Il nous faut, pour répondre à cette question, reprendre l'examen du texte.

M. C. sépare Matth. 16, 17-19 du contexte, et on peut admettre qu'il a raison. Mais le v. 17 appartient certainement au logion primitif et on ne peut le considérer comme une transition rédactionnelle imaginée par Matthieu. Il a un caractère sémitique très prononcé : Bar-Jona, « la chair et le sang » sont précisément des arguments invoqués en faveur de l'authenticité du morceau. On n'a donc pas le droit d'en faire abstraction dans l'interprétation de l'ensemble. Il y est question d'une révélation faite à Pierre par le Père céleste. Est-ce sans relation avec ce qui suit ?

L'admettre serait introduire un hiatus dans la pensée de Jésus, et cette solution est d'autant moins probable que nous trouvons le même enchaînement d'idées dans le passage parallèle de Luc 22, 31 où il s'agit de la foi de Pierre et de sa mission d'affermir ses frères. Les affermir en quoi ? Dans la foi évidemment. N'en est-il pas de même ici ? On a voulu voir dans le roc la foi de Pierre, et c'est faire violence au texte ; mais il y a aussi une violence à supprimer toute relation avec la foi et à ne voir dans la parole sur le roc qu'une primauté juridique. C'est avant tout dans le domaine de la foi que Pierre doit assurer la stabilité et l'unité de l'Église et exercer ses prérogatives de chef. Et le v. 19 ne peut pas non plus être séparé du précédent, comme s'il s'agissait d'une idée nouvelle sans lien intime avec ce qui précède. La métaphore des clés et la promesse qui suit incluent certainement le pouvoir de remettre les péchés ; mais l'image, dans le contexte, va beaucoup plus loin ; le Christ ratifie d'avance toutes les décisions que Pierre prendra en vue du royaume de Dieu. On se trouve en présence d'une pensée cohérente où tout se tient et il est arbitraire de diviser ce que le Christ a uni, d'admettre que le pouvoir des clés est transmissible et que la fonction de roc ne l'est pas. Les deux métaphores sont liées entre elles et elles expriment toutes deux le pouvoir qui est donné à Pierre en tant que chef de l'Église universelle.

M. C. nous dit que la fonction de roc ne vise que la fondation de l'Église et que le fondement une fois placé sert à assurer la stabilité de l'édifice. C'est là abuser d'une métaphore et faire abstraction de tout le contexte. La pensée profonde du Christ, c'est que son Église doit être une société hiérarchique. Elle est fondée sur l'autorité des apôtres et, parmi les apôtres, sur celle de Pierre, le roc qui assure l'unité de la foi, le chef dont les décisions sur terre — et non seulement à Jérusalem — sont ratifiées d'avance dans le ciel. A-t-il voulu qu'après la mort des apôtres cette Église devînt anarchique, démocratique ou polycéphale ? A-t-il prévu d'autre moyens de maintenir l'unité de foi et de charité que cette constitution hiérarchique affirmée pour les origines par tout le Nouveau Testament ? Le troupeau de ses disciples sera-t-il confié désormais à des pasteurs sans chef, alors qu'il avait prévu à l'origine un pasteur à qui il confiait d'une manière toute particulière brebis et agneaux ? Sans doute

d'autres éléments peuvent contribuer à l'unité de l'Église. Mais sont-ils suffisants ? L'histoire donne, je crois, une réponse tristement éloquente. En tout cas, ce qui est certain, et M. C. le reconnaît, c'est que l'Église romaine a joué dès les premiers siècles ce rôle unificateur, et cela surtout, il est bon de le noter, dans le domaine de la foi. D'autre part l'Église ancienne n'a jamais hésité à reconnaître dans l'évêque de Rome le successeur de Pierre. M. C. objecte que le fait historique de la primauté romaine est sans lien avec l'exégèse de Matth. 16, 17-19. Il est bien probable en effet que le successeur immédiat de Pierre n'a pas proclamé *urbi et orbi*, qu'en vertu de ce texte il avait droit de régir toute l'Église. Il en est de même d'ailleurs de tous les textes bibliques : on n'éprouve le besoin de les citer que quand une vérité est contestée. La tradition n'est pas faite de sentences qu'on se transmet de bouche à oreille, mais d'actes et d'attitudes pratiques qui sous-entendent des vérités implicites. La formulation ne vient qu'après coup, suscitée la plupart du temps par le doute ou la contradiction. Vouloir qu'une interprétation traditionnelle soit explicitement attestée par une série ininterrompue de témoins dès l'époque apostolique, c'est méconnaître la vraie nature de la tradition.

Pour conclure cette critique du point de vue exégétique, je dirai donc simplement qu'au delà du sens immédiat des promesses faites à Pierre, il y a la vision d'une Église hiérarchique, basée sur les successeurs des apôtres et sur les successeurs de leur chef. L'exégèse oriente le croyant vers la solution qui voit dans l'autorité des successeurs de Pierre non pas un fait accidentel dû à des circonstances historiques fortuites, mais le résultat d'une volonté du Christ, pour que son Église reste une, sainte, catholique et apostolique.

Comme je l'ai dit au début, j'ai souligné les dissonnances plus que les accords, parce que je croyais répondre ainsi au désir de l'éminent exégète. Je tiens à répéter que ces divergences de vue ne diminuent en rien l'estime que j'ai pour l'auteur et pour son œuvre. C'est le livre de bonne foi d'un savant authentique et d'un croyant sincère qui cherche avant tout la vérité dans la charité. Qu'il en soit cordialement remercié.

D. B. Botte, O. S. B.

Le mouvement Foi et Constitution à l'étape « Lund 1952 »,

d'après les documents imprimés.

Les quelques pages qui suivent n'ont pas la prétention d'envisager la conférence de Lund, troisième conférence mondiale du Mouvement *Foi et Constitution,* dans son ensemble ou dans toute son étendue, et supposent ses principaux faits connus [1]. Elles se limiteront à considérer les documents qui en ont été publiés jusqu'à ce jour [2] pour en en tirer quelques conclusions.

La première remarque concernera précisément ceux-ci. Ils semblent être considérés comme suffisants par les autorités compétentes ; c'est à se demander si jamais paraîtront les Procès Verbaux complets de la Conférence, comme avaient paru, en leur temps, en deux gros volumes, ceux des conférences précédentes : Lausanne 1927 et Édimbourg 1937.

I

Irénikon a consacré deux notes à la préparation de la conférence de Lund [3], mais n'a pas encore analysé les trois volumes d'études qui en ont constitué la partie la plus importante [4]. Je commencerai

1. Cf. Chronique 1952, 300 sv. et 400 sv.

2. *Report of the Third World Conference on Faith and Order, Lund, Sweden, August 15-28, 1952.* Submitted for the consideration of the participating Churches. Issued for the Conference by the Secretariat of the Faith and Order Commission of the World Council of Churches. Faith and Order Commission Papers : N° 15, 68 p. — La traduction française en a paru dans *Foi et Vie,* mars-avril 1953, p. 95-194 ; c'est à elle que nos citations se référeront.

The E(cumenical) R(eview) d'octobre 1952 a publié plusieurs discours.

3. D. C. LIALINE, *En vue de la conférence de Lund,* 24 (1951), 498-507. D. T. S., *Les préparatifs de la conférence de Lund,* 25 (1952), 194-200.

4. *The Nature of the Church.* Papers presented to the Theological Commission appointed by the Continuation Committee of the World Conference on Faith and Order. Edited by R. NEWTON FLEW, 348 p. 21 sh. — *Ways of Worship.* The Report of a Theological Commission of Faith and Order. Edited by PETER EDWALL, ERIC HAYMAN, WILLIAM D. MAXWELL, 362 p. 21 sh. — *Intercommunion.* The Report of the Theological

par combler cette lacune. Une préface commune à ces travaux, écrite par le Prof. L. HODGSON, alors secrétaire théologique de *Foi et Constitution*, s'exprime ainsi à leur sujet :

La deuxième conférence mondiale pour la *Foi et la Constitution* a eu lieu à Édimbourg en 1937. L'examen de son rapport avait conclu que beaucoup, sinon la plupart des matières divisant les chrétiens plongeaient leurs racines dans des conceptions différentes de la nature de l'Église. Un passage dans ce rapport suggérait qu'à côté de l'étude directe de cette question doctrinale, celle des Formes du Culte *(Ways of Worship)* caractéristiques des différentes Églises, pourrait être utile ; aussi certains membres du Comité de Continuation ont-ils insisté pour qu'on discute les principes théologiques sous-jacents à ce que l'archevêque William Temple a appelé alors dans son sermon « le plus grand des scandales en face du monde », c'est-à-dire le maintien des barrières contre l'union parfaite à la Table du Seigneur.

Dans son discours inaugural à Lund, auquel je reviendrai, le même Dr. Hodgson révèle les oppositions que cette dernière mise au programme suscita alors dans le Comité, par crainte de ce que le dynamisme de la question ne fasse éclater tout le Mouvement.

On sait que primitivement le sujet de l'Église aurait dû se traiter en quatre volumes : L'Église dans la Bible; l'Église dans l'histoire ; Confrontations confessionnelles ; Essai de synthèse. L'actuel volume sur l'Église est le troisième de la série prévue mais il n'explique pas l'absence des autres, ni ne contient le Rapport de la Commission théologique sur l'Église, lequel donnait précisément cette explication [1].

Il est divisé en deux parties : la première réunit des études de la section européenne de cette Commission, qui ne sont pas toutes inédites ; la deuxième, quelques-unes de la section américaine, qui avaient déjà paru en opuscule séparé [2].

Les exposés *(statement)* sont tous autorisés, bien qu'à des degrés divers ; à une exception près toutefois : Tous les théologiens catholiques pressentis ayant décliné l'offre, c'est le Dr. Flew lui-même, éditeur du volume, qui a écrit celui concernant l'ecclésiologie catholique ; il l'a fait avec beaucoup de loyauté : « ceux qui dans l'Église de

Commission appointed by the Continuation Committee of the World Conference on Faith and Order together with a selection from the Material presented to the Commission. Edited by DONALD BAILLIE, JOHN MARSH, 406 p. 21 sh. Londres, S. M. C. Press, 1952 ; in-8.

1. *Irénikon* 24 (1951), 500.

2. *The Nature of the Church.* A Report of the American Theological Committee, World Conference on Faith and Order. Chicago, 1945. Cfr *Irénikon* 21 (1948), 341.

Rome s'intéressent aux discussions de *Foi et Constitution* pardonneront, j'espère, ce qu'il y aurait dans cet exposé d'erreur de fait, de jugement ou d'accent » (p. 11). Il n'y a presque rien à pardonner mais cela ne justifie pas pour autant toute l'entreprise et il n'y a rien d'étonnant à ce qu'un théologien catholique, en plus d'autres raisons peut-être, ait reculé devant elle.

Si les exposés sont de qualité, ils n'en contiennent pas moins peu de renseignements nouveaux pour quiconque est suffisamment versé en « ecclésiologie comparée ». Il faut mettre à part la contribution du RT REV. BISHOP A. M. HOLLIS, *The Church of South India*, pour la bonne raison que cette Église est née en septembre 1947 et qu'elle est encore *in fieri* (comme le demande, paraît-il, sa nature essentiellement dynamique) et qu'elle présente le grand intérêt œcuménique que je n'ai pas à apprendre aux lecteurs d'*Irénikon*. Pour le reste, le volume ne semble pas vérifier le jugement très flatteur que, malgré sa modestie, le Dr. Flew émet à son sujet dans la Préface éditoriale il vérifie par contre celui de M. O. Tomkins que nous entendrons bientôt déclarer que la période de « théologie comparée » est pratiquement close pour *Foi et Constitution*. Rien d'étonnant alors que le Rapport sur l'Église, conçu, comme je l'ai dit ailleurs [1], sur des lignes différentes, ne figure pas dans le volume.

Le volume sur les *Formes du Culte* est divisé en trois parties : Les éléments de la Liturgie ; Le sens interne de la Parole et du Sacrement ; Liturgie et piété. La première débute par un questionnaire dont les réponses avaient à tenir compte. Il n'y a que celle du Dr. F. G. VAN DER MEER, catholique, qui s'y est conformée strictement ; les autres l'ont suivi de loin et même pas du tout, sans doute parce qu'il est, comme certains l'ont fait remarquer, d'allure trop confessionnel et, en l'occurrence, « catholique ».

La seconde partie est consacrée à ce qu'on pourrait appeler le problème fondamental de la tradition liturgique occidentale ; mais l'enquête ici est moins étendue que dans la première partie, ainsi ne comprend-elle pas les *Free Churches*, et la contribution orthodoxe se veut-elle strictement documentaire ; les documents principaux sur lesquels elle s'appuie sont, d'une manière très diplomatique, des extraits du rapport de la Conférence d'Édimbourg 1937.

La troisième partie se limite à la seule mariologie et ne contient qu'une seule étude inédite, laquelle appartient au pasteur Max Thurian et présente une réelle valeur théologique. Quant au rapport HAYMAN-SHAW, *Une voie d'approche au travail de Réunion à travers une*

1. Cfr *Irénikon* 24 (1951), 501-507.

compréhension commune dans le domaine de la piété, dont on semblait attendre beaucoup, il déçoit plutôt.

Un *consensus* s'est établi parmi les recenseurs du volume sur l'*Intercommunion*, pour le considérer comme le plus remarquable des trois. Je m'y joins aussi. Il y a plusieurs raisons à cela. D'abord la valeur des contributions.

Il commence par le rapport de la Commission, dont j'ai déjà dit le grand bien qu'il fallait penser, tout en le considérant alors surtout au point de vue ecclésiologique. Il continue par une partie historique où l'article du RÉV. O. S. TOMKINS, *Intercommunion in the Ecumenical Movement*, présente incontestablement le plus grand intérêt, exposant comment le problème de l'Intercommunion a été traité jusqu'ici dans différentes branches du Mouvement œcuménique, surtout dans la Fédération universelle des Associations chrétiennes d'étudiants (qu'on a pu appeler la pépinière et le laboratoire du Mouvement), au point de vue pratique, et, au point de vue théorique, dans *Foi et Constitution*. Le problème sera résolu, et cette « épine dans la chair du Mouvement œcuménique » sera enlevée quand « par la grâce seule de Dieu, ce Mouvement aura cessé d'exister et que nous sera donnée non pas l'« intercommunion », mais la *communion* dans une Église indivise » (p. 137).

Une troisième partie intitulée *Contributions to the Present Discussions on Intercommunion* présente une vaste sélection interconfessionnelle d'études qui ne sont pas toutes inédites, mais qui présentent toutes un grand intérêt. Signalons d'abord l'*Amica Contestatio* du P. CONGAR et ensuite comme points culminants de l'intérêt théologique *Eschatology and the Eucharist* du professeur T. F. TORRANCE (presbytérien écossais), et de l'intérêt œcuménique : *Intercommunion. A Personal Opinion* du professeur S. L. GREENSLADE (anglican de tendance évangélique).

Suivent deux appendices. Rev. J. P. HICKENBOTHAM (anglican de tendance évangélique) : *Existing Rules and Customs of the Churches*, concernant l'Intercommunion. Il n'y a qu'ici dans tout le volume que figure l'Église vieille-catholique ; Rev. G. I. F. THOMSON (anglican) : *The Revival of the Agape*.

Ensuite, le problème de l'Intercommunion lui-même que je tâcherai maintenant de résumer tel qu'il se dégage de ce volume. En laissant de côté des subtilités terminologiques, on peut dire que l'*Intercommunion*, terme d'origine anglicane (p. 269, note) mais à sémantique variable, signifie une communion dans le sacrement de l'Eucharistie entre les Églises chrétiennes séparées, ou les

dénominations. A quelques rares exceptions près, signalées à la p. 25, elle n'est pas considérée comme la forme ultime et parfaite d'unité entre les Églises ; celle-ci est cependant pour l'instant un point important de désaccord, tout en restant l'âme du Mouvement œcuménique. Cette communion est par sa nature même une expression d'unité entre les communiants. Dans l'état divisé de la chrétienté d'aujourd'hui, le manque de cette communion est l'expression la plus forte de la division peccamineuse entre chrétiens. Ceci est particulièrement sensible au cours des conférences œcuméniques, parce que dans le Mouvement œcuménique les chrétiens séparés ont senti toujours davantage une unité profonde malgré les divisions (tout le monde sait que ce fut là la grande découverte et le grand don du Mouvement ; appelons la l'« Unité œcuménique »), laquelle se heurtait à l'absence d'intercommunion.

D'où l'acuité du problème, que M. Tomkins appelait plus haut une «écharde dans la chair du Mouvement œcuménique» et qui, à partir des conférences œcuméniques, s'est actuellement étendu aux dénominations elles-mêmes, particulièrement aux « Jeunes Églises » (faut-il rappeler aux lecteurs d'*Irénikon* que ce terme signifie les Églises fondées en pays de mission ?).

Il existe deux attitudes envers le problème de l'Intercommunion. La «catholique» (orthodoxes, vieux-catholiques, anglo-catholiques et, dans une certaine mesure, luthériens) considère le manque d'intercommunion entre les Églises séparées comme un point particulier du manque général de communion ecclésiastique. L'unité œcuménique n'ayant pas encore aplani les divergences de doctrine et de constitution sur le sacrement de l'Eucharistie, l'intercommunion serait actuellement une hypocrisie et une déloyauté. Elle ne sera à sa place et portera d'ailleurs alors le nom de communion, non pas d'Intercommunion, quand l'Unité œcuménique comprendra toute la matière de Foi et Constitution.

La « protestante » (l'aile évangélique de l'Église anglicane, les Églises réformées, les *Free Churches*, les «Jeunes Églises» et en premier lieu l'Église de l'Inde méridionale) juge au contraire que, puisque les Églises séparées se reconnaissent pour Églises, l'Unité œcuménique est déjà suffisante pour permettre une intercommunion sous l'une ou l'autre modalité. Voici quelques raisonnements qu'on fait : Si en effet il est généralement admis dans le Mouvement œcuménique que les chrétiens séparés peuvent et doivent, à cause de cette Unité, communier dans la célébration du culte, pourquoi ne peuvent-ils le faire dans celle de l'Eucharistie ? Ou encore : malgré leurs divergences doctrinales, les anglicans de tendance catholique

et évangélique ne se séparent pas à la Table du Seigneur ; pourquoi alors les chrétiens de convictions différentes devraient-ils rester séparés devant elle ? L'Intercommunion peut être un moyen, sinon *le moyen* pour atteindre l'unité chrétienne parfaite, parce qu'elle est une communion dans le sacrement d'amour et du pardon des péchés. A supposer même qu'elle soit un moyen imparfait, elle est malgré tout un moindre mal que son refus.

A ces raisonnements qui ne sont pas bien nouveaux, s'en ajoutent d'autres d'ordre canonique, pour ainsi dire. De quel droit les autorités d'une dénomination barrent-elles l'accès à la Table du Seigneur aux chrétiens d'autres dénominations ? D'aucun, répond la tradition « non cléricale » *Free Churches*, par la bouche du professeur A. T. DE GROOT (américain, Disciples du Christ). Car le maître de l'Eucharistie n'est pas la dénomination, ni non plus l'histoire, mais Jésus-Christ. Il se révélera tel à la fin des temps. D'après le professeur TORRANCE, tous les baptisés ont le droit imprescriptible de s'approcher de la Table du Seigneur tant qu'ils restent fidèles à leur baptême, puisque le Seigneur les y invite. Quand il ne le sont pas, c'est au Seigneur seul de prononcer la Parole de Jugement. L'Eucharistie par sa nature même dans la mesure où elle encadre *(enshrines)* la présence réelle du Fils de l'Homme, du Seigneur de l'Eucharistie, se place au-dessus de la continuité institutionnelle de l'Église et *ne peut jamais devenir relative à celle-là*, car alors l'Église deviendrait la maîtresse du Fils de l'Homme et non pas sa servante. Ceci est le point crucial du débat œcuménique sur l'Intercommunion, car c'est ici que gît la difficulté ultime, dans la différence entre les Églises qui prennent l'eschatologie au sérieux et celles qui se retranchent dans une fixité constitutionnelle *(of orders)*, dans laquelle elles rangent la Cène *du Seigneur* comme si elle était la leur (p. 346).

Le Rev. G. I. F. THOMSON propose comme moyen terme entre l'absence de communion et l'intercommunion, en vue de la manifestation de l'Unité œcuménique, la célébration d'une *agape*, comme il s'en est fait avec succès entre les anglicans et les méthodistes, qui sont cependant divisés, on le sait, sur la conception même du ministère ecclésiastique.

En somme, le volume sur l'Intercommunion permet de conclure que malgré des progrès dialectiques depuis Édimbourg, ce problème doit encore toujours recevoir, pour directive pratique, celle que lui donnait alors William Temple : « ni ceux qui désirent l'Intercommunion, ni ceux qui se croient obligés de s'y opposer ne devraient se condamner réciproquement, mais toujours et en tout respecter les

consciences les uns des autres ; cependant tous les chrétiens devraient être attristés par tout obstacle envers le *fellowship* de pleine communion avec tous les disciples sincères du Seigneur ».[1] Une première conclusion du Rapport sur l'Intercommunion concerne le devoir de s'intéresser « à une pratique plus étendue de l'Intercommunion et de l'intercélébration et de continuer à explorer toute voie par laquelle on pourrait les atteindre sans sacrifice de principe » (p. 42) ; une seconde est rédigée ainsi : « Pour finir, nous voudrions tous porter témoignage à notre ineffable (unspeakable) gratitude au Seigneur de l'Église pour le don de son précieux sacrement. Parce que nous sommes unis dans la gratitude à Lui pour son don, nous sentons si vivement (keenly) notre impuissance (inability) de le recevoir en plein *fellowship* » (p. 43).

Je mentionne encore dans ce premier paragraphe qui doit compléter l'information sur la préparation de Lund, le rapport : *Social and Cultural Factors in Church Divisions* [2]. C'est ainsi que finalement, après des variations terminologiques et sur l'insistance de théologiens continentaux, ont été appelés les « facteurs non-théologiques ». Ils sont examinés d'abord dans deux études non inédites et puis dans le rapport de la conférence de Bossey de 1951. Il y est dit que ces facteurs, dont tous ne travaillent pas dans le sens de la désagrégation, mais certains au contraire dans le sens de l'unité, ont un pouvoir énorme sur les chrétiens séparés parce qu'ils ne sont pas fortuits mais tissés « de la matière même de l'histoire terrestre et du péché humain (...) Dans nos discussions préparant ce rapport, nous avons découvert que ces facteurs sont entrés profondément dans nos efforts pour les discuter et ont même corrompu notre capacité de les décrire » (p. 32). Les participants de Lund sont instamment priés de leur prêter l'attention convenable, surtout à ceux d'ordre politique, national ou racial [3] qui, à l'heure présente, agissent parmi les Églises dans le sens du schisme, parce que « aucune cause de division ne peut être omise de notre repentir devant Lui et de nos agissements les uns envers les autres » (p. 32). Des conclusions sont formulées dont la première et la quatrième présentent le plus d'intérêt :

1) Les Églises, spécialement parmi leurs membres ordinaires, doivent examiner leur conscience pour voir jusqu'à quel point ils

1. *The Second World Conference on Faith and Order, Edinburgh 1937.* Edited by LEONARD HODGSON. Londres, 1938, p. 266.

2. *Faith and Order Commission Papers*, nº 10 ; Londres, S. C. M. Press, 36 p.

3. On renvoie au troisième volume d'études préparatoires à la conférence d'Amsterdam : *L'Église et le Désordre de la Société.* Paris-Neuchâtel, 1949.

suivent la loi de l'inertie au lieu de la volonté de Dieu qui les sollicite. Les positions, formes et institutions traditionnelles qui leur sont devenues chères, doivent être mises en question, quitte à devoir être abandonnées ou changées.

4) Avant, pendant et après Lund, il faut prier le Guérisseur de toutes choses afin qu'Il daigne ouvrir les yeux des chrétiens séparés aux vrais symptômes de leur maladie.

* * *

Avant d'aborder l'analyse du rapport de la conférence de Lund, il faut enfin, semble-t-il, examiner encore les suggestions qui lui furent faites de la part des deux secrétaires de *Foi et Constitution :* le Dr. L. HODGSON, secrétaire théologique et secrétaire général durant de longues années ; le Rév. O. S. TOMKINS, secrétaire de la Commission du même nom depuis son incorporatoin dans le Conseil œcuménique en 1948.

Tout en respectant explicitement la liberté des délégués officiels des Églises rassemblés à Lund envers les matériaux réunis sous sa direction [1] et prévoyant que des problèmes nouveaux s'imposeraient à eux, le Dr. HODGSON, après avoir commenté principalement le rapport sur l'Église, en suggère lui-même deux : 1° discuter les différentes conceptions de l'Église en qualité d'hommes cherchant ensemble plus de lumière sur le paradoxe central de la vie chrétienne qui est : « moi, non pas moi, mais le Christ », et 2° « discuter l'unité de l'Église en tant qu'hommes cherchant ensemble plus de lumière sur la question de la nature de l'Unité elle-même » [2]. La discussion, definie comme recherche à concilier les appréhensions partielles de la même vérité envisagée sous des angles différents, avait été opposée plus haut dans le discours, à l'argumentation comprise, elle, comme la défense de positions confessionnelles. L'orateur trouve que pareille conception du travail ultérieur de *Foi et Constitution*, rendue possible par les accords réalisés antérieurement — conception strictement théologique, la prière seule ici serait insuffisante, — se si-

1. « Ceci est votre conférence. Nous autres, de la Commission *Foi et Constitution*, avons fait ce que nous avons pu pour arranger votre rencontre et pour préparer les matériaux à soumettre à votre considération. Nous vous transmettons maintenant toute l'affaire ; à vous de vous en charger et d'en faire ce que vous voudrez ». *The Task of the Third World Conference on Faith and Order* dans *ER*, l. c., p. 12.

2. *Ib.*, p. 13.

tue bien dans la tradition du Mouvement et lui est encore nécessaire [1]. Elle permet de prévoir le dépassement des résultats d'Édimbourg 1937 qu'un correspondant lui signalait comme but principal de la conférence de Lund, à défaut duquel elle perdait son sens. Une exception à cette ligne spéculative d'ecclésiologie, comparée plus intelligemment qu'auparavant sans doute, est à signaler à la p. 10. « Et si l'Unité voulue par Dieu pour son Église était une unité que, comme sa propre unité, nos esprits n'ont pas encore conçue ? Si c'était une unité que l'Église doit devenir en fait pour que ses membres commencent à la comprendre en pensée ? »

Le discours de M. Tomkins, discours d'adieux et d'actions de grâces, est moins officiel et, en intention, mois programmatique que celui du Dr. Hodgson. Aussi ne fut-il prononcé que le lendemain du premier. Mais de fait il énonce plus de suggestions que l'autre, et d'un caractère bien différent. La différence apparaîtra avec une clarté suffisante pour que je puisse me dispenser de la commenter maintenant.

C'est en se basant sur son incomparable expérience œcuménique, qu'il résume comme une tension entre la loyauté à sa propre dénomination (en l'occurrence l'Église anglicane) et à l'Église universelle, pour ainsi dire en gestation, ainsi que sur la devise d'Amsterdam 1948 : « Nous voulons rester ensemble » que l'orateur a fait ces suggestions pour *Foi et Constitution*, qui n'est qu'une petite province du vaste Mouvement œcuménique. Elles sont au nombre de cinq :

1) Bien que le travail d'ecclésiologie comparée ait donné des résultats appréciables et qu'il puisse être encore utilement continué, ce n'est plus lui qui sera à l'avenir la tâche principale de *Foi et Constitution* parce que : *a)* la plupart des divergences doctrinales ne divisent pas les confessions ou dénominations entre elles, mais les traversent elles-mêmes ; elle sont donc comme on les a appelées à Amsterdam, transconfessionnelles et n'empêchent pas l'Unité ecclésiastique recherchée ; *b)* l'ecclésiologie comparée risque de s'orienter sur la justification des positions confessionnelles au lieu de faire vivre les confessions de foi « sous lesquelles nous nous avançons pour porter témoignage au Seigneur commun (...) Nous serions alors en danger de cataloguer des énoncés morts au lieu de lutter avec la vérité vivante, et de nous proposer pour but ce qui était

1. « Il serait stupide (foolish) de prétendre que nous avons fait tout ce qui pouvait être fait pour nous expliquer mutuellement où nous en sommes en tant qu'Églises ». *Ibid.*, p. 14.

censé n'être que le point de départ d'une première compréhension »[1].

2) « *Foi et Constitution* existe non seulement pour expliquer les dénominations les unes aux autres, mais aussi pour leur rappeler qu'elles doivent mourir en tant que dénominations » (p. 22), et que le Conseil œcuménique des Églises, qui est plutôt un conseil de dénominations que d'Églises, le doit aussi.

3) Les formes de vie dans chaque dénomination doivent s'adapter aux nouvelles formes des relations interecclésiastiques dans le Conseil œcuménique, et par-dessus tout, à ce qui a été appelé plus haut l'Unité œcuménique. L'orateur suggère la collaboration des dénominations en toutes choses où l'objection de conscience ne la leur défend pas, principalement dans le domaine de l'évangélisation, car unité et apostolicité de l'Église sont étroitement unies. « Il y a des vérités relatives à la nature de Dieu et de son Église qui nous resteront toujours cachées si nous n'agissons pas ensemble conformément à l'unité qui est déjà la nôtre » [2].

4) *Foi et Constitution* devra découvrir « des régions plus profondes de l'esprit, que celles que pourraient atteindre nos méthodes traditionnelles d'investigation et de discussion » (p. 24). L'orateur s'étend particulièrement ici sur les *Voies du Culte* et l'*Intercommunion.*

5) Le problème central de l'œcuménisme peut se formuler : « nous prétendons avoir une unité dans le Christ, nous ne pouvons montrer en avoir une dans son Corps qui est l'Église ». Problème, parce qu'on ne peut se contenter de pareille situation ni la Bible, ni la Tradition chrétienne ne l'autorisant. La solution se trouvera dans une compréhension meilleure de la christologie, laquelle jetera plus de lumière sur « les mystères dérivés et complémentaires de la nature du Corps et de l'Épouse du Christ, l'Église » [3].

1. *Implications of the Ecumenical Movement*, dans *ER*, l. c., p. 20.
2. *Ibid.*, p. 23.
3. *Ibid.*, p. 25. Il faut que je fasse une exception à la règle que je me suis imposée de me limiter aux seuls documents imprimés, et ceci en faveur du discours du Dr. W. A. Visser 't Hooft, secrétaire général du Conseil œcuménique, prononcé à la même séance que celui du Dr. Hodgson ; il n'existe qu'en document ronéographié. Je le trouve, en effet, trop important à cause de l'autorité de l'orateur et du poids des suggestions qui y sont faites. En vue de la part que *Foi et Constitution* devra prendre à la seconde assemblée générale du Conseil œcuménique à Evanston en 1954, M. Visser 't Hooft définit la tâche propre du Mouvement dans l'ensemble œcuménique en des termes très proches de ceux de M. Tomkins. : « Notre tâche est donc de parler adéquatement de la situation intermédiaire dans laquelle, tout en ayant déjà une riche unité, nous n'avons pas cette plus grande unité que nous croyons que le Seigneur désire pour nous. En d'au-

II

Le rapport de la conférence de Lund est le résultat de quelque dix jours de discussion sur la base de la documentation qui nous est connue. Il a été approuvé par les délégués, les orthodoxes excepté, *nemine contradicente*, et recommandé à « l'attention des Églises ».

Il contient une Préface et six chapitres : I. Lettre aux Églises, publiée indépendamment et en anticipation du reste, en guise de court message ; II. Jésus-Christ et son Église ; III. Continuité et Unité (L'unité de l'Église dans le Nouveau Testament ; Unité, continuité, discontinuité ; Unité et diversité ; L'unité déjà donnée et l'unité que nous recherchons ; Quelques exemples du chemin parcouru et à parcourir ; Conclusions et perspectives d'avenir) — chapitre le plus long ; IV. Formes du culte ; V. Intercommunion (Introduction ; Terminologie ; Ordonnance de la Sainte Cène (en anglais : *the Lord's Table*) ; Services de communion au cours des réunions œcuméniques) ; VI. Où en sommes-nous ?

La rédaction du Rapport n'est pas des plus heureuses : elle aurait pu être plus claire et éviter des redites. Pour en donner une analyse il m'a semblé le mieux, en vue du but que cet article poursuit, de m'appuyer dans l'exposé sur le sixième chapitre en le résumant et le citant en italique, et de le commenter à l'aide des autres chapitres et d'autres documents.

* * *

Il commence par une profession de foi commune en l'Église une, sainte, catholique et apostolique qui est un don de Dieu pour le salut du monde, autrement dit en ce qui est appelé en langage œcuménique l'Église du Symbole de foi.

Cette foi est la conséquence de la foi « en Jésus-Christ, Seigneur et Sauveur, ce qui est la simple et originelle affirmation du Nouveau Testament » (p. 119) et la base doctrinale du Conseil œcuménique des Églises. Les deux fois sont indissolublement unies comme le sont Jésus-Christ et son Église.

tres mots nous avons besoin d'une théologie de la situation anormale qui est la nôtre aujourd'hui ». Une telle théologie ne peut se contenter d'anciennes catégories et exige une réflexion nouvelle, orientée sur les réalités eschatologiques de l'Église, qui se trouvent dans la Bible mais auxquelles on n'a pas fait suffisamment attention jusqu'ici. L'orateur suggère finalement, au nom du Comité central, comme sous-thème du thème général de l'Assemblée : « L'Unité que nous avons dans le Christ et la désunion de nos Églises ».

La continuité de l'Église dans l'histoire est assurée par la Puissance de la Parole de Dieu et la présence du Saint-Esprit. « La vocation de l'Église est de glorifier Dieu dans l'adoration et dans l'abnégation de son service envers l'humanité. Elle rend témoignage dans sa vie communautaire à la grâce rédemptrice de Dieu en Jésus-Christ. Elle annonce la bonne nouvelle à toute créature, elle fait de toutes les nations des disciples, elle transmet les commandements du Christ aux communautés comme aux individus » (p. 153).

Dans son histoire qui dure depuis l'Ascension du Seigneur jusqu'à son retour, l'Église est le « peuple pèlerin de Dieu », d'après le titre du remarquable discours que le professeur EDMUND SCHLINK (luthérien) prononça le premier jour de la conférence et qui influença beaucoup, comme il sera facile de le voir, le Rapport lui-même [1]. Pendant ce pèlerinage qui est pour elle une aventure, le Seigneur, visiblement absent, n'abandonne pas son Église. Dieu-Homme, il en est le chef, le rédempteur, le prophète, le prêtre, le roi, le juge et la conduit par sa Parole et son Esprit, en la faisant participer à ses mystères rédempteurs de mort et de résurrection, ainsi qu'à son jugement ; il l'édifie quand il l'appelle hors du monde et l'envoie dans le monde où opèrent les puissances mauvaises, pour le sauver par l'obéissance à l'Évangile qui doit pénétrer tous les domaines de sa vie (politique, social, culturel). Pour le monde, et même pour toute la création, l'Église est donc l'inchoation de la nouvelle créature et elle attend à la fois ardemment et patiemment le jugement, la consommation et la rédemption finale. Voilà résumés les éléments fondamentaux parce que christologiques, de la continuité de l'Église pèlerine sur terre.

Mais comme elle est composée d'hommes, pécheurs bien que pardonnés, sa fidélité au Seigneur toujours fidèle, n'est pas parfaite. Il en résulte pour elle des éléments de discontinuité, dont le Rapport envisage trois types : le schisme, l'apostasie, l'hérésie. Le schisme est la discontinuité la moins grave pour différentes raisons : il peut y avoir des séparations que, devant le péché, demande la conscience — c'est le comble de la tragédie d'après l'archevêque BRILIOTH, président de la Commission *Foi et Constitution* [2] —, les schismes ont souvent pour cause l'exagération par le péché des implications sociales, politiques et culturelles, bonnes en soi, d'une Église plongée, comme il

1. *The Pilgrim People of God, ER, l. c.*, pp. 27-36.
2. *Sermon on the Faith and Order Conference.* Id., pp. 37-42.

se doit, dans l'histoire humaine ; on les rencontrera encore plus tard sous leur modalité de facteurs « non théologiques ». L'apostasie est le reniement en parole, en attitude ou en acte de la seule Seigneurie de Jésus-Christ, une déloyauté envers lui en faveur de loyalismes humains. L'hérésie est une erreur de doctrine opiniâtrement proclamée en opposition aux normes doctrinales de l'Église concernant les *necessaria* doctrinaux et altère ainsi toute sa vie.

Les éléments de discontinuité empêchent l'Église pérégrinante de bien remplir sa mission dans le monde ; elle est donc tenue « à un renouveau perpétuel, à se dépouiller de sa vie ancienne, à être conforme au Christ par le renouvellement de son intelligence, regardant au delà de ses formes historiques, vers la pleine révélation de son être nouveau dans le Seigneur qui vient » [1]. Apparaîtra alors l'Église parfaite du Symbole ; mais le Seigneur aura d'abord fait à travers les Églises la division fondamentale et absolue entre les chrétiens qui l'auront servi et qui sont l'Église, et ceux qui ne l'auront pas fait et sont la Pseudo-Église. « En comparaison des divisions qu'apportera le jour du jugement, les divisions présentes des Églises se révèlent comme temporelles seulement, manquant malgré leur sérieux, de finalité eschatologique » [2], à part cependant l'apostasie, qui est la plus eschatologique d'entre elles, ainsi que les séparations faites par obéissance de la foi et pour lesquelles on serait prêt à mourir.

* * *

C'est dans cette perspective Christo-ecclésiologique que se placent et le Mouvement œcuménique et spécialement celui de *Foi et Constitution*, et qu'ils deviennent un peu intelligibles tout en gardant leur caractère de mystère.

« *Le Christ nous a fait siens et il n'est pas divisé. En le cherchant nous nous trouvons les uns les autres et nous reconnaissons que cette unité nous est donnée de Dieu* » (p. 153). *Mais les différences qui engendrent les divisions chrétiennes restent sérieuses.*

L'Unité profonde entre Églises séparées qui s'est révélée à elles progressivement — je l'ai appelée plus haut l'« Unité œcuménique » — révèle ainsi son fondement christologique. Le Chapitre III en énumère quelques éléments : Foi individuelle en Jésus-Christ ; Consensus doctrinal (sur les critères de cette foi) ; formes cultuelles et sacrements ; Évangélisation ; La vie chrétienne (unité de témoignage) ;

1. *The Pilgrim People...*, p. 27.
2. *Ibid.*, p. 39.

Facteurs culturels (quand leur nature n'est pas déformée par le péché) ; Les différents degrés de reconnaissance. C'est ici qu'on place le Conseil œcuménique des Églises, don de Dieu parce que « moyen sans précédent dans l'histoire pour attester notre fraternité et notre responsabilité commune » (p. 127). Toutes les Églises-membres reconnaissent l'existence de l'Unité œcuménique et se reconnaissent entre elles dans une certaine mesure, comme servant le même Seigneur (p. 122).

Ajoutons quelques éléments encore, glanés dans d'autres parties du Rapport, sans viser, il va de soi, à être complet : tout d'abord, évidemment, le consensus christo-ecclésiologique, qui nous sert de contexte, et en guise de complément : la négation du dédoublement de l'Église en visible et invisible, l'affirmation d'une Église « dont l'existence doit se manifester visiblement sur terre » (p. 123) et dont l'unité très vaguement esquissée (p. 123) a pour but « afin que le monde croie » (p. 128) ; l'opinion la plus généralement répandue que l'Église dans son ensemble ne pourra jamais apostasier ; « Nous croyons que beaucoup de nos divergences proviennent d'une fausse antithèse entre l'être de l'Église en Christ et sa mission dans le monde » (p. 103) ; ensuite d'autres points de doctrine : l'acceptation commune de l'autorité biblique ; le Culte, qui fait partie de la mission de l'Église pour le monde, aussi important pour l'unité chrétienne que la Foi et la Constitution, et où l'on s'accorde à attribuer à l'Eucharistie un certain caractère sacrificiel ; en ce qui concerne l'Intercommunion : l'importance, l'urgence et la complexité du problème ; à elle seule, elle n'est pas l'unité que Dieu veut pour son Église mais elle en fait intégralement partie comme sa manifestation ; l'Église détient le grave devoir de bien ordonner la Table, qui n'est pas la sienne mais celle du Seigneur ; « la célébration de la Sainte Cène dans les Églises divisées lorsqu'elle est faite selon les paroles de l'Institution est un vrai moyen de grâce par lequel le Christ se donne à ceux qui, dans la foi, reçoivent le pain et le vin » (p. 146) etc., etc.

Cette unité et continuité a d'abord un sens eschatologique, nous dit-on à la suite du professeur Schlink : « les puissances du siècle à venir sont déjà manifestes parmi nous grâce à elle » (p. 123). Elle n'est pas seulement une espérance mais une réalité présente dans la foi. Elle est surtout une cause de reconnaissance et de joie, d'exultation même : « nous ne saurions exprimer dans un rapport écrit le degré de notre compréhension mutuelle et combien nous en sommes heureux » (p. 132), pour ne citer qu'un passage parmi beaucoup

d'autres ; mais joie et exultation comme avant-goût de celles de la consommation de l'Unité.

L'expérience de l'Unité œcuménique ne voile pas cependant les *divisions* existantes entre les Églises ; au contraire elle les fait sentir d'autant plus douloureusement là où cette unité devrait surtout se manifester : dans le culte en général et devant la Table du Seigneur en premier lieu. On s'accorde à ne pas vouloir diminuer leur complexité, leur importance, à les prendre au sérieux et à en ressentir la souffrance.

Je ne mentionnerai guère les différences dites « transconfessionnelles » qui sont parfois rangées dans les « diversités » compatibles avec l'unité, et dont on trouve un grand nombre dans le domaine cultuel ; à part une espèce assez originale que le Dr. Brilioth signale dans son sermon : elle range d'un côté « les hommes d'Église, les organisateurs, les dogmatistes, les liturgistes, et de l'autre la masse de gens calmes de la campagne qui ne tiennent tant à rien d'autre qu'à être avec Jésus » [1], ceux que les divisions chrétiennes ont fait désespérer de l'Église visible et parmi lesquels, par un paradoxe de l'histoire, est né le Mouvement œcuménique.

Voici, comme pendant aux éléments de continuité, quelques éléments de discontinuité c'est-à-dire les différences confessionnelles : Les relations du Christ et de son Église : « Les uns insistent sur le fait que la plénitude du Christ est déjà reçue par l'Église, bien qu'elle ne soit pas toujours saisie consciemment ; les autres reportent la manifestation de cette plénitude au moment de la venue du Seigneur dans la gloire » (p. 111). Cette différence est à l'origine de beaucoup d'autres ; la nature de la continuité, avec des divergences de vue sur les sacrements et le ministère qui se font surtout jour dans les problèmes du culte et de l'intercommunion ; la façon dont on comprend le rapport existant entre « notre unité en Christ et l'Église (du Symbole) » (p. 123) ; L'unité future de l'Église quand on essaie de la sortir des vagues généralités ; le droit et la responsabilité de l'Église envers la Table du Seigneur — c'est ce désaccord qui commande les deux attitudes opposées par rapport à la pratique de l'intercommunion, bien connues et mentionnées plus haut [2], etc., etc.

1. P. 39.
2. Cependant : « Aucune Église membre du Conseil œcuménique, à l'exception de l'Église orthodoxe grecque, n'interprète assez étroitement sa responsabilité dans l'ordonnance de la Sainte-Cène pour refuser le sacrement à des membres d'autres Églises en cas d'urgente nécessité » (p. 149).

Toutes ces divisions défigurent l'Église et contribuent à affaiblir son action essentielle dans le monde. Ainsi se posent deux problèmes fondamentaux : celui des *Vestigia Ecclesiae* qui fait que l'appartenance au Conseil œcuménique des Églises « n'implique pas qu'une Église doive reconnaître tous les autres membres (de celui-ci) comme des Églises au plein sens du terme »[1] ; celui de l'autorité de l'Église universelle, spécialement en ce qui concerne l'hérésie et le Ministère : « Dans une chrétienté divisée il y a une tension inévitable entre le mandat que nous avons reçu d'exercer notre ministère dans l'Église entière et le fait que nous ne pouvons l'exercer que dans une seule dénomination » (p. 116).

(à suivre). D. C. LIALINE.

1. P. 122. On se souvient que ce point se trouve au centre du fameux document de Toronto 1950 auquel *Irénikon* a consacré une étude en 1951 : D. C. LIALINE. — *Nouvelles précisions sur le Conseil œcuménique des Églises*, p. 37-54.

LIVRES REÇUS

Kyriale seu Ordinarium Missae, juxta editionem vaticanam. Ratisbonne, Pustet, 1953 ; in-8, 158 p. 6 DM.

ABBAYE DE LA PIERRE-QUI-VIRE. *Moines*. Paris, Desclée de Brouwer, 1953, in-8, 22 p. — MGR RONALD KNOX, *Richesses de l'Ancien Testament*, trad. de l'anglais par A. Tenneson, S. J. Ibid., in-8, 1953, 190 p. — J. C. LANNOY, *Nietzsche ou l'histoire d'un égocentrisme athée*. Ibid., 1952 ; in-8, 400 p.

JEAN LE SOLITAIRE, *Aux Sources de la Tradition du Carmel*. Paris, Beauchesne, 1953 ; in-12, 274 p. — Chan. JACQUES LECLERCQ, *Nous avons besoin de l'Ordre monastique*. Clervaux, Abbaye, 1953 ; in-8, 32 p. — DANIEL-ROPS, *Diptyque pour le temps de Pâques*. Hors-texte de Decaris. Paris, Bonne Presse, 1953, in-4, 80 p. — Mgr CHEVROT, *Et Moi je vous dis*, Paris, Bloud et Gay, 1953 ; in-12, 236 p.

The Chronicle of Convocation, 1950, nº 3 ; 1951, nº 1, 1952, nº 1, 1952, nº 2 ; 1952, nº 3. Londres, S. P. C. K., 1950, in-8, 6 vol. de 200-300 p., vendu chacun 3/—. — H. W. CODRINGTON, *Studies of the syrian Liturgies*. Londres, Coldwell, 1953 ; in-8, 90 p.

Byzance après Byzance: 1453-1953.

Beaucoup a été dit autour de ce pénible anniversaire. Ce que les journaux et périodiques de culture générale ont écrit paraît bien peu correspondre à la réalité et témoigne de la méconnaissance de notre Occident par rapport au monde religieux oriental. Ce que certains périodiques orientaux ont avancé étonne parfois aussi. Faut-il établir entre la chute de Constantinople et le rejet de l'union de Florence une corrélation ? Faut-il répéter à satiété que les byzantins préféraient voir à Sainte-Sophie « le turban de Mahomet plutôt que les mitres des légats latins » ? Nous ne pensons pas que là soit la principale constatation qui s'impose. D'autre part, saluer la date du 29 mai 1453 comme l'aube de l'établissement d'un régime de liberté religieuse est un euphémisme que peut se permettre un premier ministre de Turquie, lorsqu'il s'adresse, non sans délicatesse, en 1953, au Patriarche œcuménique, mais c'est une conception qui choque presque, lorsqu'elle est reprise par la presse religieuse du Phanar.

* * *

La prise de la « ville gardée de Dieu » est une date qui consacre la ruine de l'empire byzantin, mais celle-ci était depuis longtemps consommée. Au moment où tomba le dernier « empereur des Romains », les possessions impériales se limitaient à quelques villes sur la Marmara ou la mer Noire. Les Turcs occupaient déjà depuis des années les rives du Bosphore.

La décadence de l'empire s'échelonna à travers plusieurs siècles. Après les glorieux règnes des Comnène, rien ne put arrêter le cours de sa désagrégation. Les ennemis du dehors s'acharnaient contre lui. Aux Arabes, ennemis millénaires, avaient succédé les Turcs Seldjoucides. L'Occident n'avait pas compris le péril qui, tôt ou tard, le menacerait aussi. Si la première Croisade avait marqué une certaine entente entre Alexis Comnène et les chefs occidentaux, la quatrième fut, comme on

le sait, détournée de son but par les Vénitiens et elle aboutit à la première prise de Constantinople (1204) et à l'instauration de l'éphémère empire latin. Ce fut sans doute la brèche la plus profonde faite à l'institution impériale que cette conquête par l'Occident d'une grande partie de ses territoires. Si, en effet, les Byzantins réfugiés à Nicée, purent reconquérir leur capitale après plus de soixante ans, jamais ils ne purent refaire l'unité des territoires épars gouvernés par des princes latins ou de puissants dynastes hellènes. C'est par cette brèche que s'insinuèrent durant les siècles suivants les Turcs envahisseurs, maîtres de tout l'empire avant de donner l'assaut à sa capitale.

Du point de vue religieux, la date de 1204 est sans doute celle où se cristallisa la profonde séparation entre Orient et Occident. On sait que presque trois siècles durant, entre la fondation de Constantinople et leur rupture sous Michel Cérulaire, les Églises avaient été séparées ; on sait que d'elles-mêmes, comme un fruit mûr se détache de l'arbre, en 1054, en raison de la maladresse des légats romains et de la hauteur du patriarche, les Églises s'étaient détachées l'une de l'autre pour ne plus se réunir. Mais on ne doit pas oublier que la pseudo-croisade de 1204 accumula les haines, les ancra dans l'âme du peuple byzantin et fit que la question de la séparation cessa d'être aux yeux de la masse une querelle de prélats.

En 1274, l'union de Lyon, voulue par Michel Paléologue, ne lui avait pas survécu ; elle n'avait pu planter ses racines dans le terrain mal préparé de la ville impériale. L'union de Florence (1439), promulguée à peine quinze ans avant la date fatidique de 1453, n'avait pas non plus réussi à s'enraciner. Les empereurs y étaient demeurés fidèles, conscients qu'ils étaient de la nécessité politique ; les prélats pour la plupart l'avaient désertée et ceux qui l'avaient voulu servir s'en furent découragés, comme le patriarche Grégoire Mammas qui se retira à Rome en 1451.

* * *

Maître de la ville le 29 mai 1453, Mahomet II agit en administrateur habile ; il voulut se gagner les populations conquises. Il savait l'intensité de leur sentiment religieux, les divisions

qui les avaient déchirées durant la dernière décade et combien la majorité était hostile à l'union avec Rome. S'il fallait leur donner, dès le premier instant, le chef religieux qui leur manquait, c'est là qu'il convenait de l'y choisir et le choix fut heureux. Georges Scholarios, devenu le patriarche Gennade, était un lettré, il était le plus marquant des opposants à l'union de Florence qui fut encore en vie. C'est du sultan qu'il reçut l'investiture, comme il l'eut reçue du basileus... « il lui donna le chapeau avec le voile et le vêtement de cérémonie, et de sa main le sultan mit dans la main du patriarche le baton pastoral... Monté sur un cheval blanc, Gennade fit le tour de la ville et la bénit... » (CRUSIUS, *Turcograecia*, p. 108). Sainte-Sophie devenue mosquée, le patriarche s'installa d'abord dans l'église des Saints-Apôtres qu'il quitta bientôt pour l'église de la Pammacaristos. C'est là que le patriarcat se fixa jusqu'en 1581 ; alors dépossédé par les Turcs, il s'établit à l'église Saint-Georges du Phanar où il est encore à présent.

Chef religieux des orthodoxes, le patriarche fut aussi établi chef civil de la nation grecque. Les peuples conquis n'eurent pas les mêmes droits que les vainqueurs, sectateurs de Mahomet. Ils furent organisés en « nations » et ils furent gouvernés par leurs chefs religieux. Tout ce qui regardait le statut personnel : naissances, mariages, divorces, testaments, successions, fut administré par les évêques qui, pour exercer leur fonction, devaient recevoir le bérat du sultan.

Si l'on songe au mépris dans lequel les musulmans tenaient les chrétiens, à la rapacité des conquérants, à leur barbarie, aux dissentions inévitables entre vaincus, aux passions humaines en un mot, on peut imaginer les sources d'intrigues, de convoitises ainsi ouvertes par la mainmise que s'était réservée l'autorité turque sur la confirmation des élections au patriarcat et aux évêchés. Chaque confirmation par le sultan entraînait le paiement d'une redevance à la Sublime Porte, dont le montant s'accrut au cours des siècles. Nombreux furent les patriarches évincés par les intrigues des factions ou le bon plaisir du conquérant qui revinrent plusieurs fois sur le trône ; plusieurs laissèrent leur vie au service de l'Église.

Ce qui sans doute n'a pas été souligné assez dans les publications suscitées par l'anniversaire que veut rappeler cette « Note », c'est le *miracle byzantin*. « Byzance après Byzance ». Le savant historien N. Iorga a consacré un livre à cette admirable continuation de la vie grecque sous la turcocratie (Bucarest 1935). Le rôle central du patriarcat n'y est pas méconnu, mais peut-être disparaît-il sous les détails de l'érudition.

Chef religieux et ethnarque de la nation, le patriarche œcuménique devait, durant près de quatre siècles, symboliser devant la Porte Ottomane et devant le monde l'Orthodoxie et l'hellénisme.

Il ne faut pas se laisser égarer par les déclarations actuelles de libéralisme. Si l'acte de Mahomet II en fut empreint, il est indéniable que souvent le pouvoir des sultants fut persécuteur à l'égard des minorités chrétiennes, et que la conservation de la foi exigea des chefs religieux une persévérante ténacité, parfois de l'héroïsme. Le patriarcat, appuyé sur l'empire, avait été, aux âges d'or du byzantinisme, un centre de rayonnement pour l'Évangile. C'est lui qui l'avait porté parmi les peuples slaves, après avoir déjà été conquérant à l'égard des barbares. Sous la turcocratie, le rôle du Phanar fut central aussi, mais avant tout conservateur. Il put incontestablement s'appuyer sur l'hellénisme qu'il personnifiait en sa qualité d'ethnarque ; c'est ainsi que même comme chef religieux il continua Byzance. Son rayonnement, plus discret, ne peut pourtant s'expliquer qu'en vertu de ses prérogatives religieuses.

Aux yeux de ses coréligionnaires orthodoxes, le patriarche œcuménique demeure l'autorité religieuse à laquelle on recourt pour dirimer les différents. Innombrables sont [illegible] interventions à l'appel des patriarches orientaux, réduits eux au [illegible] en servitude. Interventions d'ordre doctrinal, interventions aussi que sa présence dans la capitale, près de la Sublime Porte, put rendre plus efficientes. Pour les orthodoxes du dehors, Roumains des principautés danubiennes, Moscovites, Russes ensuite le Phanar demeure Byzance après Byzance. Les appels des Tsars sont peut-être moins nombreux, depuis que le premier siège de l'Orthodoxie est tombé sous le joug des infidèles, mais il ne manque

pourtant pas, jusqu'au XVIIIe siècle surtout, d'interventions patriarcales significatives.

Le prestige du patriarcat, représentant de l'Orthodoxie, demeure prépondérant. Pour le démontrer, il suffirait de rappeler les luttes d'influence que se livrèrent, sur les rives du Bosphore, les ambassadeurs des puissances européennes à l'époque moderne, qui représentaient là-bas les tendances catholiques ou protestantes. Au moment des luttes religieuses de la Réforme, c'est vers Constantinople que se tournèrent les réformateurs, soucieux de s'informer des traditions authentiques du catholicisme non romain.

A l'intérieur même de la doctrine, la position défensive où l'Église fut obligée de se cantonner l'amena à se replier sur le passé, à vivre des traditions acquises et à n'en point considérer les possibilités de changement. D'ailleurs, les idées nouvelles ne pénétrèrent guère jusqu'à elle et conséquemment l'évolution du christianisme occidental, axée en majeure partie sur la contre-Réforme, lui demeura étrangère.

Le christianisme orthodoxe, centré sur le Phanar, regarda peu vers l'Occident ; rares sont ses contacts avec Rome. Ils étaient impossibles aux premiers siècles qui suivirent la conquête, parce que, aux yeux des Turcs, tout rapprochement avec l'Occident même religieux aurait été une compromission avec l'ennemi. Au milieu du XVIe siècle, n'est-ce pas à l'appel du Pape Saint Pie V que les puissances méditerranéennes portèrent à l'empire ottoman un coup mortel à la bataille de Lépante ? Au XVIIe siècle, les forces montantes encore des sultans leur permettaient de menacer Vienne. Le patriarcat, malgré tout, en raison de la défaite de 1453, avait perdu quelque chose de sa liberté d'action. Sans doute aussi n'était-il pas tenté de renouer les dialogues de Lyon et de Florence, dont les résultats n'avaient amené au sein de sa communauté religieuse que mésentente et discorde.

Il aurait pu, à mesure que l'étreinte envahissante des Turcs sur l'Occident se relâchait, tâcher de reprendre des contacts. La présence de religieux latins sur le Bosphore fut presque constante. Mais le climat psychologique n'était pas favorable. Il n'était pas dégagé, du côté catholique, de l'idée de conquête

et d'absorption ; la pensée d'un rapprochement, sa possibilité même n'était que le fait de quelques isolés. Contre l'envahissement de la propagande des Latins, le patriarcat se défendit par des armes spirituelles, tel « l'Oros » de Cyrille V, en 1755, sur la rebaptisation des Latins.

Byzance après Byzance. Le patriarcat œcuménique est à présent sorti de l'ère des persécutions. Il semble avoir trouvé, dans une Turquie rénovée, une certaine liberté de mouvement. Avec quelle ardeur ne souhaite-t-on pas qu'il puisse reprendre dans son intégrité son rôle de *primus inter pares*, et qu'il puisse l'exercer en dépit des nationalismes exacerbés. Les circonstances sont peu favorables ; le rideau de fer divise malheureusement les autocéphalies orthodoxes et empêche entre elles les échanges libres de toute préoccupation politique.

Le patriarcat a eu depuis les trente dernières années une attitude si compréhensive et circonspecte à la fois dans le grand problème de l'unité chrétienne, sous la forme du mouvement œcuménique, qu'il est permis d'espérer que l'Église vers laquelle se tournait, aux premières années de la Réforme, les docteurs d'Augsbourg, pourra jouer avec efficacité le rôle médiateur auquel la prédestine la situation qui fut sienne en dehors des conflits religieux du début de l'époque moderne.

Au delà des querelles qui l'ont séparée de l'Occident latin, l'Église de Constantinople a sauvegardé, à travers quatre siècles de servitude, les trésors spirituels qu'elle partageait avec l'Église romaine avant la douloureuse date de 1054. N'est-ce pas la meilleure promesse du rôle qu'elle peut tenir dans le retour à l'unité des chrétientés orthodoxes slaves, ses filles spirituelles, qui n'ont jamais ou presque participé aux charismes de l'Église indivisée ? Ce serait une nouvelle fois : Byzance après Byzance.

Dom Pierre DUMONT.

Chronique religieuse.

I. La jeunesse orthodoxe en conférence à Sèvres.

Du 7 au 12 avril, une conférence de la jeunesse orthodoxe s'est tenue à Sèvres (Paris). Outre quelques invités catholiques et protestants, une cinquantaine de délégués y ont pris part. Ceux-ci représentaient des mouvements ou groupements de jeunesse de traditions nationales diverses ayant leur siège en Europe occidentale — russes, ukrainiens, serbes, roumains, français, allemands, anglais, suisse et italiens. Le mouvement de la jeunesse orthodoxe de Finlande avait délégué à cette réunion un prêtre et un diacre. Des jeunes Grecs de Londres, Paris et Louvain, ainsi qu'un diacre syrien, étudiant à l'Institut Saint-Serge, ont également pris une part active à la conférence. On y a repris le travail interorthodoxe qui avait déjà été entamé avant la guerre, à Salonique en 1930 et à Dassel en 1936 [1]. Les rapports et discussions d'alors s'étaient concentrés sur des problèmes de culture et de pédagogie orthodoxes, signalant les dangers d'une culture orthodoxe sécularisée et de l'indifférence à l'égard de l'Église. Par la présence à Sèvres du P. Zenkovsky et de M. Léon Zander — qui avaient pris une part active aux travaux de Dassel — un lien de continuité fut établi entre les travaux de 1936 et ceux d'aujourd'hui. Ils mirent cette fois leur expérience à la disposition des jeunes, rassemblés en vue de créer un centre permanent en mesure de garantir la coordination des mouvements de jeunesse orthodoxe. L'organisme, qui a reçu la dénomination de « Syndesmos » *(Le Lien)*, espère pouvoir coopérer avec les grands mouvements de jeunesse grecs, arabes et américains.

Au cours de ces journées, on fit plusieurs rapports sur l'activité parmi les jeunes de différents milieux. Durant les matinées des trois premières journées, des cercles de travail se sont livrés à l'étude de problèmes missionnaires et liturgiques ainsi que de celui de la vocation des laïcs. Les discussions sur ces thèmes, qui se déroulèrent dans une atmosphère franche et cordiale, témoignaient d'un sentiment croissant, chez les jeunes orthodoxes, de leur responsabilité en face de la tâche missionnaire dans un monde d'indifférence et d'incroyance.

1. Cfr *Irénikon* XV (1938), p. 44-52 ; 154-168.

Dans l'après-midi de la première journée, M. J. Meyendorff fit un intéressant exposé sur « la Catholicité de l'Église », en s'inspirant d'un texte de saint Grégoire de Nysse sur l'image brisée dans l'homme déchu et restaurée par le Christ dans la collectivité de l'Église *(sobornost)*. D'aucuns le jugèrent cependant un peu abstrait et un délégué grec lui reprocha de ne pas avoir suffisamment tenu compte de la catholicité telle qu'elle résulte du contexte du *Credo*, unie aux notions de l'unité et de l'apostolicité. Le jour suivant, le P. Zenkovskij parla des « Maux et déficiences » dans la vie de l'Orthodoxie actuelle. Assurément, il semble qu'au cours de ces journées on ait plutôt exagéré que minimisé certains aspects négatifs de la situation : on y parla du manque d'esprit de sacrifice et du contentement de soi ; on y signala le complexe de supériorité que témoigneraient en certaines occasions les orthodoxes au regard des occidentaux, spécialement quand ils parlent de l'Orthodoxie « mystique » que les « autres » ne seraient pas en mesure de comprendre. Cette attitude esotérique fut condamnée comme indigne de la part de chrétiens. Les relations entre l'Église et l'État firent également l'objet de discussions : doctrine byzantine de la « symphonie ». On a estimé qu'il s'agit là d'une abstraction qui fait fi de la réalité historique de notre humanité déchue. A plus d'une reprise et avec des sentiments de réelle douleur on a touché de près la plaie du nationalisme ecclésiastique dans l'Orthodoxie. Le P. Zenkovsky s'y est également arrêté, comme il l'avait d'ailleurs déjà fait à Dassel où il avait constaté « qu'en pratique, les pays orthodoxes connaissent plus souvent la nationalisation de l'Église que l'*ecclésification* de la nation » [1]. A propos du problème des juridictions dans l'émigration, il prôna à Sèvres le principe territorial et non national : *un* évêque pour les orthodoxes d'une même région.

L'après-midi du troisième jour, M. Evdokimoff fit une conférence très substantielle sur la « Responsabilité des laïcs ». L'orateur constata que ce problème avait attiré jusqu'à présent fort peu l'attention de l'Église orthodoxe. La notion du sacerdoce royal du peuple chrétien n'existe pratiquement pas dans l'Orthodoxie. On a peur d'y faire appel. Souvent, la conception du pouvoir sacerdotal sacramentel est de caractère magique (ainsi, à titre d'exemple, le conférencier rappela que pour la bénédiction de l'Épiphanie il a vu qu'on suppléait à l'absence d'un prêtre en plongeant un portrait d'évêque dans l'eau). Cependant la tradition patristique de l'Orient connaît

1. Cfr *l. c.*, p. 162 ; aussi l'article du R. P. Al. SCHMEMANN, cité ci-après dans la Chronique, p. 176-177.

bien la corrélation qui unit les deux sacerdoces. Il s'agit de retrouver sa pensée sur ce point. Il ne doit y avoir ni opposition, ni confusion, ni séparation entre les deux fonctions. Les deux sacerdoces se placent sur le plan sacramentel par le baptême, qui fait de nous tous d'abord des « laïcs », des membres du « laos » (peuple) chrétien, un peuple « combattant dans ce monde » (Saint Cyrille de Jérusalem).

C'est au cours de cette conférence que Mgr Cassien vint honorer l'assemblée de sa présence. Prenant la parole après le conférencier, l'évêque développa également quelques idées sur la laïcologie et exprima son accord avec les vues de M. Evdokimoff. Abordant ensuite la question de l'unité chrétienne, Mgr Cassien dit sa joie à propos de ce congrès, qu'il regarde comme un *nouveau* pas vers l'unité. Les orthodoxes ne peuvent penser à l'unité sur un plan supérieur et plus universel, s'ils ne sont tout d'abord unis entre eux. L'isolement des peuples orthodoxes par le nationalisme est un malheur. C'est au contact du mouvement œcuménique que les peuples orthodoxes se sont mieux rendus compte de leur unité. Malgré un certain désenchantement dans le domaine des relations œcuméniques, le but demeure bien net. L'Église catholique ne reste pas non plus indifférente et témoigne de l'intérêt pour ce qui se fait chez les autres chrétiens. Mgr Cassien signala à ce propos la réunion qui allait se tenir bientôt au Saulchoir sur la Primauté.

Le samedi 11 avril, dernier jour de la conférence, fut principalement consacré à la discussion des statuts du *Syndesmos* et à l'élection des responsables du nouvel organisme. Le secrétariat a été confié à M. J. Meyendorff (Institut Saint-Serge) et à M. M. Markovič (Serbe). Les assemblées générales seront triennales et à chacune d'entre elles il sera procédé à l'élection d'un président. La prochaine aura lieu en 1954. Un comité, présidé par M. P. Evdokimoff, est chargé de mener cette tâche à bien. Le Père É. Piironen (Finnois) et M. C. Eltchaninoff en assument la vice-présidence.

Le lendemain, dimanche, tous les participants au congrès ont assisté à la sainte Liturgie célébrée dans l'Église Saint-Serge par le métropolite Mgr Vladimir, avec Mgr Cassien et plusieurs autres prêtres, assistés des deux diacres, syrien et finnois. Après cette solennité, et avant de se séparer, tous se réunirent en une agape. La prière de ce congrès a été fort variée selon les différentes traditions nationales. Les chants de l'office pascal, exécutés avec beaucoup d'entrain en plusieurs langues, ont souligné durant ces journées qu'il existe aussi de « bonnes orientations du sentiment national ». Nous avons confiance que le travail ultérieur développera l'esprit de

fraternité qui se révéla particulièrement au cours de ces heures dominicales empreintes du souvenir de la Résurrection du Seigneur.

* * *

En connexion avec ce qui vient d'être dit, nous tenons à signaler un article du métropolite Niphon du Liban qui pose avec insistance la question du particularisme national des Églises orthodoxes tel qu'il apparaît à l'étranger [1]. Relatant ses impressions d'un voyage au Brésil, en Argentine et au Chili, l'évêque constate que la seconde génération des émigrants de n'importe quelle nationalité d'origine se trouve entièrement assimilée au pays où elle vit, quant à l'état civil, à la langue, aux lois et aux coutumes. « La jeunesse non seulement ne comprend pas la langue des anciens, mais ne cherche plus à la comprendre. Quand la Liturgie est célébrée dans la langue locale, les jeunes viennent volontiers à l'église. La vénération que nous portons aux anciens représentants de notre émigration ne doit pas nous inciter à maintenir exclusivement une seule langue et fournir ainsi un prétexte aux jeunes pour s'envoler dans des nids étrangers. Si nous désirons que l'Orthodoxie demeure vivante, nous devons renoncer à notre nationalisme et à notre langue qui est de moins en moins en usage. Toutes les Églises autocéphales à l'étranger devraient avoir les mêmes statuts, une hiérarchie unique et user de la langue du pays où elles sont situées ». On gagnerait ainsi plus facilement la sympathie du pays d'adoption, dit Mgr Niphon, ajoutant qu'il a exposé tout cela en détail au Patriarche œcuménique, lequel a marqué son accord en chargeant le métropolite de la rédaction d'un rapport, qui, au nom du patriarche d'Antioche, sera soumis à toutes les Églises autocéphales. Si ainsi, dit l'A. de l'article, à l'exemple de la mission syrienne en Amérique du Nord, où tout l'office liturgique est traduit en anglais, le clergé est formé dans la connaissance de l'espagnol ou du portugais, non seulement l'Orthodoxie se maintiendra en Amérique du Sud, mais s'attirera un grand nombre de catholiques romains [2] : « Le champ d'action est large et fertile. C'est pourquoi je propose : 1) d'établir

1. L'article, paru dans le journal arabe *Lumière de Vie* (Alexandrie, 30 août 1952), est reproduit en grande partie dans le *Vestnik*, périodique de l'Action chrétienne des Étudiants Russes, janvier-février 1953, p. 30-32.

2. Ce ne sont donc pas seulement les protestants qui ont mis leur espoir dans ces pays. Le cas de l'Amérique du Sud semble devenir un véritable « problème œcuménique ». Cfr à ce propos ce qui a été signalé dans la dernière Chronique, 1953, p. 60 et 67.

un synode de toutes les Églises autocéphales à l'étranger ; 2) de prêter attention aux facteurs qui peuvent unir la seconde génération d'émigrants de différente provenance ; 3) de former un clergé pris de leur milieu ; 4) de fonder en Amérique du Sud un grand monastère pour la traduction des livres liturgiques en espagnol et en portugais et pour la préparation du clergé local ».

« Qu'il n'y ait plus de divisions entre grecs, arabes, russes, roumains, car tous sont un dans le Christ. Si nous maintenons l'ancien état de choses et utilisons l'Église pour la réalisation de buts patriotiques et politiques, nous irons à l'encontre des recommandations de l'apôtre Paul, formulées dans sa discussion avec l'apôtre Pierre à Antioche — et cela sera pour nous une catastrophe ».

A plusieurs occasions nous avons dans nos chroniques signalé de pareils souhaits de collaboration et d'unification. Aux États-Unis le problème se pose peut-être avec plus d'acuité qu'ailleurs. Mais il ne semble pas facile d'arriver à des résultats dans ce domaine. Même l'accord sur la nécessité de l'emploi d'une langue commune (l'anglais en l'occurrence) est loin d'être atteint. Dans la chronique précédente, nous avons vu le Patriarche œcuménique Athénagore exhorter le clergé et les fidèles des communautés grecques en Amérique à ne pas abandonner l'usage de la langue de leurs ancêtres : « Il n'est pas possible, écrivait-il en octobre dernier, de se représenter une Église orthodoxe sans la richesse spirituelle de l'héritage ancestral et du Saint-Évangile, fixés l'un et l'autre dans notre langue sacrée ». D'ailleurs à Sèvres également où, non sans bonheur, du reste, certains offices se célébraient en français, on a pu cependant constater que volontiers on reprenait une langue plus proprement liturgique. Même l'*outsider* — et chacun l'était à tour de rôle — s'y sentait généralement plus à l'aise. Le langage de la prière liturgique, tout comme les formes d'expression iconographiques, ne peut pas trop s'engager dans les dimensions du réalisme et de la sensibilité profanes. Il est important qu'il garde son inspiration propre, sa tonalité spéciale, destinées à élever l'esprit au-dessus de la vie de tous les jours. Le problème est délicat. Dans ce domaine aussi, l'Orient et l'Occident auraient besoin de s'entr'aider pour tâter le terrain et trouver des voies nouvelles selon un esprit de tradition authentiquement chrétienne.

D. T. STROTMANN.

II. Actualités [1].

Église catholique. — L'abbé Paul COUTURIER est décédé à Lyon le 24 mars, à l'âge de 72 ans. On trouvera ailleurs dans ce fascicule une notice biographique consacrée à la mémoire de cet apôtre de l'Unité chrétienne.

Suivant des renseignements provenant de la Congrégation de l'Église orientale à Rome, Mgr Joseph SLIPYJ, archevêque ukrainien de Lvov a été CONDAMNÉ une nouvelle fois à une peine de prison. En 1946, lors du rattachement forcé de l'Église ukrainienne catholique au Patriarcat de Moscou, l'archevêque avait été condamné à 7 ans de prison qu'il a passés en majeure partie dans un camp de concentration en Sibérie. Sa deuxième condamnation serait due à son comportement anticommuniste.

Pendant la journée de l'« Église du silence », organisée le dimanche 25 janvier dans toute l'Italie, quelques chiffres ont été publiés concernant les efforts d'annihilation de la vie catholique en Ukraine. Les cinq diocèses sont actuellement tous sans titulaire, de même que les deux administrations apostoliques. Sur les 2.950 prêtres séculiers, 1.400 ont été incarcérés ; 500 environ ont réussi à fuir et vivent en exil. Un millier ont cédé à la pression et se sont affiliés au Patriarcat de Moscou (Que l'on songe à ce que représente cette pression pour un clergé en grande majorité marié). Les 520 membres du clergé régulier ont été arrêtés ou ont disparu. Les 540 séminaristes également ont disparu ou vivent en exil. On ne sait rien du sort des 1.090 religieuses. Sur les 4.283.000 Ukrainiens catholiques, des dizaines de milliers ont été déportés ou sont emprisonnés. Il va de soi que les 38 journaux et hebdomadaires catholiques ont cessé de paraître. Il en est de même des revues catholiques. Les 35 maisons d'édition catholiques ont été fermées [2].

Le seul évêque de cette hiérarchie d'Ukraine qui est encore en liberté, Mgr Jean BUČKO, vient d'être élevé à la dignité d'archevêque titulaire de Leucada [2]. Mgr Bučko est visiteur apostolique pour les fidèles ukrainiens en Europe occidentale.

1. Pour les sigles, voir le premier fascicule de l'année.
2. Cfr *CIP*, 30 janvier.
3. Cfr *OR*, 4-5 mai.

Église russe en URSS. — A l'occasion de la MORT DE STALINE, le patriarche Alexis a envoyé un message de condoléances au Conseil des ministres. On y lit : « Au nom de l'Église orthodoxe russe et en mon propre nom j'exprime des condoléances profondes et sincères à l'occasion du décès de l'inoubliable Joseph Vissarionovič Staline, le grand édificateur du bonheur du peuple. Sa mort signifie un lourd chagrin pour notre Patrie, pour tous les peuples qui l'habitent. Son décès est ressenti avec une profonde tristesse par toute l'Église orthodoxe russe qui n'oubliera jamais sa bienveillante attitude envers les besoins ecclésiastiques » [1].

Dans sa réponse à un télégramme de l'archevêque BORIS de Berlin, le Patriarche dit : « Pour nous, son attitude toujours bonne, compatissante et bienveillante envers les besoins de l'Église est inoubliable, et l'Église orthodoxe russe se souviendra toujours de lui avec un sincère amour et avec reconnaissance » [2]. Singulier contraste avec la lettre pascale de Mgr ANASTASE de la juridiction russe hors-frontière pour qui Staline est « ce cèdre orgueilleux du Liban que le Seigneur a anéanti en le frappant de la foudre de sa juste colère ». Il dépassait son maître Lénine dans ses attaques contre la religion et dans la persécution de l'Église, « unissant en lui-même la cruauté d'Hérode et de Néron à la fourberie de Julien l'Apostat ». Ce long passage assez vieux style vise à mettre en relief le verset du psaume de l'office de Pâques : « Que Dieu se lève et que ses ennemis se dispersent et que tous ceux qui le haïssent s'enfuient de devant sa face. Qu'ils disparaissent comme la fumée » [3].

1. Cfr *ŽMP*, mars ; *Izvestja*, 10 mars.
2. Cfr *Golos Pravoslavija* (Berlin), mars, p. 17.
3. Cfr *PR*, 1/14 avril, p. 4-5. Ce journal, édité à Jordanville, N. Y., reflète bien l'esprit combatif qui caractérise en général cette juridiction qui représente l'aile conservatrice de l'émigration russe. On ne nous en voudra pas si nous attirons l'attention sur une notice intitulée « De nouveaux succès de la chair dans la lutte contre l'esprit », sur les nouvelles règles adoucies du jeûne eucharistique dans l'Église catholique (N° du 15 février). Le hasard veut que le même numéro contienne un article sur la première semaine du Grand Carême au monastère de la Sainte-Trinité de Jordanville N. Y., où il est rappelé qu'autrefois il était de rigueur de ne rien manger durant les deux premiers jours jusqu'après l'office des Présanctifiés du mercredi. « Cependant, ajoute l'A. de cette note, dans notre siècle cela s'avère au-dessus de nos forces ». Aussi fait-on maintenant deux repas, à midi et le soir. Bien entendu, le menu est sobre : du pain, du thé, des pommes de terre, des légumes.

Dans son Bulletin *Church and World* (mai-juin) le Dr. S. BOLSHAKOFF écrit :

« Il est difficile de dire quelle attitude Malenkov adoptera envers l'Église. Fils d'un officier cosaque d'Orenburg, Georges Malenkov est né en 1901 et il reçut, paraît-il, sa formation dans une école impériale. Bien que l'instruction religieuse y fut obligatoire, Malenkov connaît beaucoup moins bien que Staline l'Église, sa doctrine et son organisation. Il est connu pour être également un marxiste rigide. Les héritiers de Staline ont commencé leur carrière en répudiant d'une façon à peine déguisée certains aspects de la politique du maréchal. L'action de répression impitoyable de tous les mécontents a pris une autre tournure. La tactique de chercher querelle avec les juifs est abandonnée et on a commencé à montrer un peu plus de *goodwill* envers l'Occident. Dans les journaux soviétiques — un fait sans précédent — ont paru des photos montrant les Russes se rendant à l'église pendant la Semaine Sainte. Dans cette Semaine, les églises de Moscou étaient plus bondées que jamais. Les diplomates ont assisté en grand nombre aux cérémonies de la Nuit pascale dans la cathédrale patriarcale. Les foules autour de l'église furent très nombreuses. L'esprit de renouveau et de bienveillance était très notable à Moscou le jour de Pâques. Il n'y a pas de doute que le peuple approuve et souhaite un régime plus accommodant et libéral que celui qu'il connut sous Staline » (p. 7).

D'autres témoignages confirment la réalité d'un « soulagement » dans l'atmosphère de la vie publique de l'URSS depuis le tournant du mois de mars. L'avenir seulement pourra nous permettre de prononcer là-dessus un jugement de valeur, en particulier pour ce qui concerne les choses de la religion.

Émigration russe. — En raison de la pénurie de prêtres, des COURS spéciaux préparatoires au sacerdoce ont été organisés dans l'Exarchat russe de l'Europe occidentale. Les cours, qui prendront un ou deux ans, seront donnés à l'Institut théologique Saint-Serge (Paris) [1].

Le SÉMINAIRE théologique russe St-VLADIMIR de New-York édite depuis l'automne 1952 une REVUE trimestrielle destinée à répandre en Amérique la connaissance et la compréhension

1. Cfr *RM*, 18 février ; *CV*, février-mars, p. 15.

de la foi et de la tradition de l'Orient chrétien. L'éditeur en est le T. Rév. Georges FLOROVSKY. Dans son premier éditorial, il souligne qu'en face de l'abondante propagande antireligieuse et athée, une littérature chrétienne à la hauteur de sa tâche fait défaut. « L'ignorance se répand de plus en plus dans l'Église et nous ne nous en alarmons pas ! » « Notre génération, spécialement dans notre pays (USA) a besoin d'un véritable renouveau théologique, du réveil d'une théologie vivante qui nous découvrirait cette Vérité qu'on peut trouver dans les Écritures, dans la tradition et dans la vie liturgique de l'Église, mais qui nous demeure scellée à cause de notre ignorance et de notre négligence ». — Le premier fascicule contient un aperçu historique sur le *St. Vladimir's Seminary*, établi depuis 1938 à New-York et élevé en 1948 au rang d'Académie dont le P. Florovsky est le doyen. Fondé sur l'héritage de la culture russe d'avant la révolution, cette école veut en même temps tenir compte d'une « transition nécessaire vers des conditions modernes » pour ceux qui, aux États-Unis, sont d'origine orthodoxe : 41 étudiants étaient inscrits pour l'année 1951-1952, 43 pour cette année. Ils appartiennent, pour la plupart, à la juridiction russe métropolitaine (Mgr Leonty). D'autres proviennent des juridictions syrienne, serbe, bulgare, ukrainienne et grecque. La liturgie du dimanche est chantée en anglais. Les étudiants assistent à tous les offices de la chapelle du séminaire et y prennent une part active au chant, à la lecture et au service. Le deuxième fascicule *(Winter)* contient une étude du Rév. P. Alexandre SCHMEMANN, *Byzantine Theocracy and the Orthodox Church*. En voici la conclusion :

« Aujourd'hui le problème de l'État est devenu le problème de la nation et de sa signification dans la conception chrétienne de la vie. Ce problème revêt un aspect éminemment tragique dans la situation présente des peuples orthodoxes. Mais dans la recherche d'une solution, la chose la plus importante est de comprendre le passé et, en le faisant, de se libérer de tous les éléments anciens devenus des poids morts aujourd'hui. Car dans l'histoire de l'Orthodoxie, Byzance est toujours « un scandale et une pierre d'achoppement ». Nous devons nous montrer très net sur ce point. Il n'est pas question de renier ou d'abandonner l'authentique tradition byzantine qui nous nourrit et qui doit, avec ses immenses richesses, nous nourrir toujours.

L'hellénisme chrétien des Pères grecs, l'hellénisme sacré de la Liturgie et des icones, l'hellénisme des mystiques de l'hésychasme restera toujours l'unique source de notre inspiration, de notre croissance dans le corps de l'Église. Il nous faut retourner à cet hellénisme, trop souvent oublié ou négligé par l'esprit orthodoxe, pour que l'Église renaisse à sa jeunesse éternelle. Cependant, nous devons apprendre à distinguer cette éternelle tradition d'avec les erreurs et les défiances qui se sont révélées dans l'histoire de Byzance. Et la première et la plus grande de ces défiances, celle qui empoisonne encore l'air que nous respirons, est l'excroissance nationaliste du grand rêve de la théocratie. L'empire byzantin n'est plus. La Sainte Russie n'est plus. Le nationalisme est devenu entièrement païen et matérialiste ; il est pareil à une nouvelle idole qui réclame des sacrifices et un culte. Or, des chrétiens vont épauler cette idole au moyen de leur « racisme » religieux et par leur isolement psychologique dans des groupements « autocéphales » nationaux. Il est temps de revenir à la Grande Église, aux sources universelles d'une Orthodoxie vivante » (p. 22).

Le même *St. Vladimir's Seminary Quarterly* nous apprend que depuis quelques années, les étudiants orthodoxes des universités américaines commencent à s'organiser en vue d'entretenir et de mieux approfondir leur vie spirituelle. Des ORTHODOX CHRISTIAN FELLOWSHIPS existent déjà aux Universités de Columbia, de Yale et de Pennsylvanie. On espère réaliser une organisation nationale pour tous les États-Unis.

Allemagne. — Un RAPPORT théologique de l'Église luthérienne unie d'Allemagne (VELDK) sur le mariage souligne le caractère biblique de l'indissolubilité du mariage. Il en conclut que le divorce est exclu. Mais en raison de la faiblesse humaine, le rapport admet cependant des exceptions. L'Église ne refuse pas à l'État le droit de promulguer une législation qui règle le divorce et le remariage. L'Église ne peut pas confirmer le mariage des divorcés. Même Matt. 5,32 et 19,9 ne l'autorisent pas, si l'on fait une exégèse correcte de ces textes. Malgré cette constatation le rapport admet de rares exceptions sans néanmoins préciser les raisons qui les justifient [1].

1. Cfr *ELK*, 15 février, p. 53-55. Malgré certaines hésitations ce docu-

En zone orientale d'Allemagne, qui est en grande partie protestante (15 millions sur 18 millions d'habitants) l'OPPOSITION des gouvernants contre la religion a été de plus en plus âpre. Des dizaines de pasteurs furent arrêtés. La Jeunesse Protestante *(Junge Gemeinde)* était particulièrement visée. Elle était accusée d'être une organisation terroriste et plusieurs de ses locaux furent fermés par la police populaire. Un grand nombre d'étudiants ont été expulsés des écoles supérieures pour avoir refusé de quitter la *Junge Gemeinde.* Le jour de Pâques, l'évêque luthérien DIBÉLIUS s'est adressés à une grande foule dans la *Marienkirche* de Berlin, exhortant les jeunes à ne pas broncher devant les assauts que l'Église subit. La situation devenait de plus en plus tendue lorsque subitement, vers la mi-juin, le gouvernement de la République démocratique, changeant de politique, a renoncé à ces mesures de répression. Une réelle détente est intervenue par la suite.

Athos. — La commission nommée par le ministère de l'Instruction nationale pour la conservation des TRÉSORS DE LA SAINTE MONTAGNE va commencer sa tâche. On annonce aussi qu'un réseau téléphonique sera prochainement installé entre divers monastères athonites [1].

Ekklisia, 15 mars, publie une réponse assez personnelle à l'article du P. Basile KRIVOCHEINE signalé ici-même [2] : « Il est inexact que le gouvernement grec ait fait des difficultés pour le repeuplement des monastères de la Sainte Montagne en excluant intentionnellement les étrangers. Il se borne à exercer un contrôle sur ceux qui lui en font la demande ».

ment est important et témoigne du renouveau, qui comme dans d'autres domaines, se fait jour dans l'Église évangélique d'Allemagne. « Il devenait de plus en plus clair, ainsi dit l'introduction, que nous ne pouvons plus ici suivre simplement notre propre tradition ecclésiastique nationale, mais qu'une nouvelle réflexion sérieuse sur le témoignage néotestamentaire du mariage s'impose à nous ». Le même numéro de la revue citée contient un article sur la confession privée, autre sujet de discusssion dans le luthéranisme allemand d'aujourd'hui.

1. Cfr *Agios Paulos,* janv.-févr., p. 511.
2. Cfr Chronique 1952, p. 389.

Bulgarie. — La presse annonça au début de mai que l'Église orthodoxe bulgare allait procéder à l'ÉLECTION D'UN PATRIARCHE. Cette Église en avait informé d'abord le patriarcat œcuménique. Le Saint-Synode de Constantinople, en prenant connaissance du rapport qui lui avait été transmis à ce sujet, a stigmatisé ce projet comme étant anticanonique et a recommandé à l'Église bulgare de ne pas le mettre à exécution. Le Patriarche VIKENTIJ de Yougoslavie a interrogé le Siège de Constantinople au sujet des intentions de l'Église de Bulgarie [1].

Danemark. — Ces derniers mois, le problème de l'au-delà a fort occupé l'opinion publique au Danemark. Un professeur de théologie à l'Université d'Aarhus, le Dr. P. G. LINDHARDT a en effet nié publiquement la possibilité d'une survie après la mort, notamment dans un sermon prononcé à Pâques même de 1952. La foi en l'immortalité ne serait qu'une survivance païenne ; la résurrection ne sera jamais pour l'homme un fait réel. Cette année, également à Pâques, on a lu dans les Églises deux lettres pastorales des évêques luthériens Skat HOFFMEYER d'Aarhus et M. C. LINDEGAARD de Ribe, qui soulignaient avec force la réalité de l'espérance chrétienne. Tous les périodiques du pays ont publié des exposés à ce sujet. De nombreux sermons et discours avaient pour thème la vie éternelle [2].

Grèce. — Le Saint-Synode s'est adressé une nouvelle fois au Ministre de l'Instruction pour pouvoir encore continuer à procéder à l'ordination à la prêtrise de candidats n'ayant achevé qu'une année d'étude dans un frontistirion ; ceci en vue de combler les vides résultant des places vacantes [3].

Ekklisia du 15 février publie le rapport sur l'activité de l'*Apos-*

1. C'est le métropolite CYRILLE de Plovdiv qui a été élu. La nouvelle, lancée en automne dernier, que lui et deux autres métropolites seraient en prison était inexacte. Ils le furent en 1944, au moment où se produisit le changement gouvernemental. (Cfr *CV*, févr.-mars, p. 18). On annonça en janvier dernier que le métropolite Cyrille eut un long entretien avec le premier ministre bulgare, entretien dont le contenu ne fut pas révélé.
2. Cfr *PNHK*, 2 mai.
3. Cfr *Enoria*, 25 février.

toliki Diakonia au cours de 1952. Il est l'œuvre de son directeur général le prof. VELLAS.

Le même numéro de ce journal publie un communiqué du Saint Synode sur la QUESTION PALÉOÏMÉROLOGITE (les vieux-calendristes) à propos du procès et de la condamnation de la supérieure du Monastère de Kératéa (Attique), un centre de ce mouvement, où, au cours des sept dernières années, 230 personnes, enfants, vieillards et malades qui y séjournaient, seraient mortes. Commencé en janvier dernier, le procès donna lieu à une violente campagne de presse. De nouveau, après une période de détente en 1952, on a procédé à la fermeture des églises des paléoïmérologites et à l'arrestation de leur clergé. Attaqué à propos des scandales révélés, le St-Synode en rejette la responsabilité sur les autorités civiles qui, dûment averties, auraient plutôt fait cause commune avec les adhérents du vieux calendrier. Ceux-ci, pour ne pas compromettre leurs évêques (on se souvient que leur chef est le métropolite CHRYSOSTOME de Florina qui fut exilé à Mytilène) viennent de s'organiser en un conseil de 15 laïcs et poursuivent la lutte. *Ekklisia* du 15 mars annonce que deux évêques du mouvement venaient de faire leur soumission au St-Synode. Tous deux, Mgr CHRISTOPHORE Hadzji et Mgr POLYCARPE Liosi ont reçu un siège épiscopal titulaire.

Le 9e CONGRÈS DE BYZANTINOLOGIE auquel assistaient de nombreux étrangers s'est tenu à Salonique du 12 au 19 avril [1]. Le R. P. STÉPHANOU S. J., après avoir remercié le gouvernement grec de l'hospitalité et de l'esprit de collaboration qui a régné au congrès, a ajouté : « Le St-Siège montre un grand intérêt pour les études byzantines et cela parce qu'il est convaincu que l'étude impartiale et scientifique des monuments du passé contribuera grandement à l'unité chrétienne dans la vérité et dans la charité, ce qui constitue l'ardent désir de tout chrétien » [2].

Israël. — Le monastère russe près de Tell-Aviv ainsi que

1. Cfr une relation du Congrès par le Diacre Chrysostome KONSTANTINIDIS, professeur à Chalki, dans *A.A*, 25 avril.
2. Cfr *Katholiki*, 8 mai.

d'autres bâtiments de Jérusalem, qui avaient été occupés par des bureaux soviétiques jusqu'à la récente rupture diplomatique entre l'URSS et Israël, ont été repris par le gouvernement israëlien. Dorénavant le monastère, qui abritait la station de radio de la légation soviétique et son personnel, redeviendra accessible aux pèlerins. Une nouvelle mission ecclésiastique russe (de l'étranger) s'y établira [1].

Yougoslavie. — *Politica* (Belgrade) du 12 février publia un projet de loi sur le statut des communautés religieuses du pays. Les Églises furent invitées à faire connaître leur avis avant que le projet soit soumis à un vote populaire. On sait que la hiérarchie catholique a formulé ses objections (surtout sur la question de l'éducation religieuse) et que les échanges de vues ont mené à une impasse. Selon les communiqués officiels, l'Église orthodoxe se montrerait plus conciliante. Nous avons d'ailleurs déjà mentionné la réplique du patriarche VINKENTIJ à une déclaration de l'archevêque anglican de Cantorbéry au sujet d'une tension qui existerait également entre l'État et l'Église serbe. Cette réplique a paru dans *Politica* accompagnée d'un portrait du patriarche [2]. Le *Glasnik* (organe de l'Église orthodoxe serbe) de février-mars nous apprend cependant que le St-Synode serbe n'a pas omis de formuler ses objections contre le projet de loi. Il reproduit un DOCUMENT, daté du 18 février, contenant toute une série de considérants et de projets d'amendements. Si l'enseignement religieux à l'école est interdit par la loi, la propagande anti-religieuse doit l'être également, y dit-on par ex. à

1. Le patriarche TIMOTHÉE de Jérusalem, par une lettre du 29 octobre (donc avant les nouveaux événements) avait répondu à la lettre du patriarche ALEXIS de Moscou (cfr Chronique 1953, p. 43), disant que l'Église de Jérusalem n'entrera pas en communion avec le clergé russe se trouvant sous l'interdiction de l'Église russe. Il n'a pas reconnu l'archimandrite DIMITRI que le métropolite Anastase a nommé supérieur de la Mission russe en Jordanie. On n'a non plus permis à l'évêque SÉRAFIM d'officier dans les Lieux Saints dépendant du Patriarcat (cfr *ŽMP*, janvier, p. 8).

2. Cfr dans *The Christian East*, hiver 1952/53, p. 74-80, les déclarations de l'archevêque Dr. FISHER, la réplique du Patriarche serbe et le commentaire élogieux du ministre yougoslave Edvard KARDELJ sur cette réplique. L'historien G. Kitson CLARK de Cambridge y ajoute quelques réflexions sur les principes généraux qui sont ici en cause.

propos de l'art. 4. On n'hésite pas davantage à dire que l'absence d'un statut légal des biens ecclésiastiques réduit à une « pure fiction » les déclarations répétées sur la liberté religieuse (art. 7). On demande une restriction du droit de réquisition des biens ecclésiastiques restant après l'application de la loi agraire. Cette réquisition ne pourrait se faire que dans des cas d'extrême nécessité et moyennant indemnité. On demande également qu'on reconnaisse aux militaires la garantie du libre exercice de leurs droits religieux, pour les élèves des instituts ecclésiastiques l'égalité de droits avec ceux des institutions civiles. Pour les enfants on propose qu'ils n'aient pas, avant l'âge de 12 ans, la liberté de disposer d'eux-mêmes et qu'il leur soit permis de suivre les cours de religion aux heures libres (le projet de loi n'admet l'éducation religieuse que dans les églises ; il l'interdit partout ailleurs, même dans les maisons privées). D'autres vœux sont encore formulés : concernant le mariage ecclésiastique (qu'on voudrait voir reconnu par la loi) ; le maintien de quatre grandes fêtes, l'usage des cloches, les mesures d'aide sociale aux prêtres, etc. L'Église orthodoxe serbe formule donc des désidérata qui, pour les points principaux, ne diffèrent pas essentiellement de ceux de la hiérarchie catholique et qui, pour certaines questions, vont même plus loin que ceux-ci. C'est le degré d'instance sur ces exigences qui diffère. Entre-temps le Conseil exécutif fédéral approuva déjà ce projet de loi, sans que celui-ci semble avoir été revisé notoirement. La loi est en vigueur depuis le 3 juin.

Relations interconfessionnelles.

Notons d'abord encore ici quelques autres échos de la SEMAINE DE L'UNIVERSELLE PRIÈRE DES CHRÉTIENS POUR L'UNITÉ qui chaque année, semble-t-il, est célébrée avec une ferveur croissante et vraiment de plus en plus universelle.

De HARISSA (Syrie), on nous écrit que cette année toute la hiérarchie catholique a pris part à la semaine. Des cérémonies religieuses ont eu lieu tous les jours à BEYROUTH. Celles du soir furent suivies par une grande assistance et présidées par trois ou quatre évêques. Le dimanche 25 janvier, une messe pontificale, célébrée par S. Ém. le Cardinal Tapponi selon le rite syrien, en présence de toute la hié-

rarchie et du nonce apostolique, clôtura la Semaine. Parallèlement à ces manifestations proprement catholiques, trois séances de conférences avaient été organisées par l'Association des « Amis de l'Union » qui groupe des catholiques et des orthodoxes. Y prirent la parole : M. Pierre GANNAGÉ (laïc catholique), M. André CAQUOT (un protestant français) et M. Albert LAHAM (un des fondateurs du mouvement de jeunesse orthodoxe en Syrie). « Ce fut un échange de vues loyal marqué par une haute atmosphère de charité, de compréhension et de soumission à la vérité ». Des causeries sur l'Unité furent faites également dans les écoles et pensionnats.

La lettre circulaire de Pentecôte de l'*Una Sancta* (Meitingen-Munich) en Allemagne montre que dans ce pays également la cause de l'Unité chrétienne préoccupe les esprits et stimule la prière et l'étude. A Munich des réunions, auxquelles prirent la parole le pasteur ASMUSSEN (Kiel), Alfons ROSENBERG (Lucerne) et les prof. STEPUN et SCHMAUS (Munich) se sont tenues. L'abbaye de NIEDERALTAICH se montre particulièrement active dans ce domaine, en reprenant ainsi une œuvre déjà commencée avant la dernière guerre. En novembre dernier le Révérendissime Abbé de ce monastère participa à une conférence de l'*Una Sancta* à Braunshardt (diocèse de Mayence) à laquelle assistaient les évêques de Mayence, de Paderborn et de Limbourg.

Le R. P. DUMONT O. P., directeur du centre « Istina », invité par S. Ex. Mgr Paul BERTOLI, délégué apostolique à Istambul, a prêché la semaine en la cathédrale du Saint-Esprit de cette ville. On notait une assistance nombreuse aux cérémonies qui furent célébrées selon les divers rites représentés à Constantinople. Le R. P. Dumont a également fait visite au Patriarche œcuménique Mgr ATHÉNAGORE, qui lui a exprimé le souhait de voir s'établir entre catholiques et orthodoxes « si proches en leurs convictions et leur vie sacramentelle » des rapports de confiance et d'estime. Le Rév. P. a visité encore l'école supérieure de théologie de Halki. Passant par Athènes il y a donné une conférence sur « L'Orient et l'Occident sous le rapport de l'Unité chrétienne », sous les auspices de la faculté de théologie de la capitale grecque [1].

1. Cfr *VUC*, mars. *Kéni Klisis* de février donne une court résumé de la conférence, en signalant la présence de plusieurs métropolites synodiques, professeurs de l'Université et étudiants. — Relevons aussi dans *Katholiki* 6-20 février, le sermon prêché par Mgr CHALAVAZIS d'Athènes, exarque des catholiques de rite grec. Le sermon a été publié sous forme de brochure, sous le titre *Comment se pose le problème de l'Unité?*

Traitant dans le *Keni Klisis* de février de la Semaine de l'Unité et de ce qu'il a vu cette année, spécialement en Belgique, M. Nicolas NISSIOTIS note : « L'orthodoxe observe toutefois avec tristesse combien son Église est absente de cette activité internationale à un moment où elle devrait y jouer un rôle primordial et dirigeant en raison de son très important héritage spirituel... L'Orthodoxie est encore divisée... ». Une observation identique avait été faite par le métropolite roumain Visarion PUIU dans sa lettre du 9 mars 1952 au Patriarche œcuménique. Remarquons toutefois que dans plusieurs centres de l'Orthodoxie de la diaspora, — et particulièrement en France — la participation à la Semaine a été très active [1].

CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Orthodoxes.* — Mgr P. BERTOLI, délégué apostolique en Turquie, s'est rendu le 13 février dernier chez le Patriarche œcuménique pour lui présenter ses hommages et les remerciements de S. S. le Pape Pie XII pour l'intérêt témoigné par le Patriarche œcuménique envers le Saint Père lors de sa maladie [2].

Anglicans. — Peu après la destruction du monastère du MONT CASSIN, au printemps 1944, le doyen et le chapitre de Winchester se sont mis en rapport avec les autorités d'Oxford et de Cambridge ainsi qu'avec les chapitres des cathédrales qui, au moyen âge, ont eu des accointances bénédictines. Il leur a été demandé de participer à la reconstitution de la bibliothèque du monastère détruit. Les réponses ont été promptes et généreuses. Une somme de 1.000 Livres sterling a été récoltée après que l'appel eut été rendu public. Des dons sont parvenus de différentes paroisses de Grande Bretagne. L'autorisation d'expédier certaines collections d'ouvrages historiques classiques a été accordée. Chaque

1. Cfr *Vestnik* (organe des étudiants russes) janv.-févr., p. 27-30.
2. Cfr l'organe du patriarcat œcuménique, *AA*, 21 février.
Nous avons signalé ici dernièrement la feuille roumaine *Indreptar* et ses efforts au service d'une meilleure compréhension entre catholiques et orthodoxes. Rectifions que son rédacteur, le P. Flavien POPAN, est un prêtre catholique.

volume porte un élégant *ex-libris* latin indiquant la nature et le but du don [1].

Le Rév. John FINDLOW, chapelain de l'église *All Saints'* à Rome écrit ce qui suit dans un aperçu sur sa paroisse :

« Je n'ai rencontré ici que de l'amabilité, de la politesse et de la charité chrétienne de la part des catholiques romains de toutes les nations et particulièrement des catholiques romains britanniques. J'ai eu des contacts amicaux et utiles avec certains, tantôt individuellement, tantôt à l'intervention de l'un ou l'autre organisme romain à tendance œcuménique. Chez tous j'ai trouvé un profond et ferme désir de l'unité visible de la chrétienté, combiné avec la franche conscience qu'il ne peut y avoir de raccourcis sur le chemin vers l'unité » [2].

Traitant de sa paroisse Saint-George à Paris, le Rév. H. R. T. BRANDRETH O. G. S. mentionne également les *œcumenical opportunities* de son travail pastoral [3].

Vieux-catholiques. — A l'occasion du CENTENAIRE DE LA RESTAURATION DE LA HIÉRARCHIE CATHOLIQUE AUX PAYS-BAS (1853), les évêques vieux-catholiques d'Utrecht, d'Haarlem et de Deventer ont publié une lettre pastorale par laquelle ils prennent position devant le fait « que l'Église romaine se prépare à commémorer avec grand éclat dans notre pays l'acte par lequel son Pape, en méconnaissance de toute idée de droit canon, a, il y a cent ans, dressé aux Pays-Bas autel contre autel ». La lettre qualifie cet acte d'« arbitraire et injuste », du fait que « la hiérarchie de notre Église a existé sans interruption depuis l'époque de Saint Willibrord ». Depuis le 4 mars 1853, cette Église se considère comme « la seule Église catholique nationale » des Pays-Bas.

Protestants. — A la même occasion le Synode général de l'Église réformée des Pays-Bas a adressé une lettre aux consistoires et aux pasteurs. Bien que l'opportunité d'une lettre pastorale ait été discutée, les autorités de cette Église en abandonnè-

1. Cfr *CEN*, 27 février, p. 14.
2. Cfr *CT*, 17 avril.
3. *Ibid.*

rent l'idée dans un sentiment de solidarité nationale qui, après les épreuves récentes, s'impose plus que jamais. La lettre aux pasteurs note certaines différences essentielles entre les conceptions catholiques et protestantes de l'Église. Elle rappelle l'agitation soulevée par le mouvement d'avril 1853, causée par la crainte de « la nature totalitaire que l'Église romaine manifestait déjà alors dans les pays à majorité catholique ». Faisant mention des déclarations récentes du Cardinal Schuster de Milan et du Cardinal Segura de Séville, et faisant allusion à certaines informations sur l'Espagne et la Colombie, la lettre note que l'Église romaine n'a jamais officiellement pris position en cette matière ni accepté sincèrement le principe de la liberté de religion et de conscience [1]. A propos des divisions au sein du protestantisme, elle ajoute : « Les divisions dans le protestantisme ont toujours été néfastes à nos entretiens avec Rome, tout comme dans nos rapports avec les protestants gravitant à la périphérie de la vie chrétienne. Elles nuisent grandement à la cause de la foi réformée. La splendeur de l'unité non brisée de l'Église catholique produit alors une trop forte impression sur ceux du dehors ». La lettre réclame un nouveau « mouvement d'avril » qui serait dirigé, non pas contre l'Église catholique, mais vers le renouveau de la vie de l'Église réformée. Notons que, d'ailleurs, elle se défend

1. Notons à ce propos une conférence faite par S. Ém. le Cardinal OTTAVIANI sur l'« État et l'Église » (cfr *OR*, 4 mars). Le Cardinal y expose que la totale liberté religieuse est contraire à l'enseignement de l'Église et qu'elle a toujours proclamé qu'un État catholique doit être confessionnel, c'est-à-dire qu'elle doit accorder un état de privilège à l'Église catholique. « Le confessionalisme de tout État catholique comporte trois conséquences : 1) la profession sociale et non seulement privée de la religion ; 2) l'inspiration chrétienne de la législation ; 3) la défense du patrimoine religieux du peuple contre toute attaque qui tendrait à lui ravir le trésor de sa foi et de la paix religieuse ». Ces conditions, ainsi le Cardinal, ont été toujours exigées par les papes, notamment par S. S. Pie XII. L'attitude de l'Église catholique provient du fait qu'elle est consciente d'être dans la possession de la vérité et de la justice. Seulement ceux qui ne sont pas sûrs de posséder la vérité ne peuvent prétendre à occuper seuls le terrain. « Mais un gouvernement catholique dans un État catholique moderne n'a pas besoin d'être absolutiste ni de retourner à la structure de la civilisation du Moyen Age ». — Cette conférence, qui a créé du remous dans certains milieux, n'a paru qu'en résumé dans l'*Osservatore romano*, et n'est censée représenter qu'une opinion privée.

d'être une invitation à une activité anti-catholique. Elle considère que la stérilité du mouvement d'avril 1853 doit être un signe d'avertissement.

QUELQUES ARTICLES : Y. CONGAR, *Du nouveau sur la question de Pierre. Le « Saint Pierre » de M. O. Cullmann* (*La Vie Int.*, févr. 1953, p. 17-43) ; J. DANIÉLOU, *Un Livre protestant sur Saint Pierre* (*Études*, févr. 1953, p. 206-219) ; L. CERFAUX, *Saint Pierre et sa succession* (*Rech. Sc. Relig.*, avril-janvier 1953, p. 188-202) ; A. MINON, *Vues protestantes sur saint Pierre et la Primauté romaine* (*Rev. Eccl. de Liège*, janv. 1953, p. 42-49) ; G. DEJAIFVE, *M. Cullmann et la question de Pierre* (*Nouv. Rev. Théol.*, avril 1953, p. 365-379). Rudolf GOETHE, *Gedanken über die Einheit der Kirche* (*Hochland*, févr. 1953).
Dans *Orientierung*, 20 déc. 1952 : J. P. MICHAEL, *Die Wahrheit bei den Anderen (Gedanken zu einer pastoralen Symbolik) ; Ephemerides theologicae Lovanienses*, t. 28, n° 4, 1952. R. AUBERT, *L'Institution et l'Événement. A propos de l'ouvrage de M. le Pasteur Leuba.*

La Revue RUSSIE ET CHRÉTIENTÉ, du centre *Istina* de Boulogne-sur-Seine (directeur R. P. Dumont O. P.) qui ne paraissait plus depuis deux ans, va reprendre sa publication sous une forme un peu élargie, ouverte aux questions orientales générales et œcuméniques. Son titre sera désormais *Istina.*

ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. — Dans le *York Diocesan Leaflet* de mai, l'archevêque anglican Cyrille GARBETT relate une visite qu'il fit au Patriarche de Constantinople et de la sympathie témoignée par celui-ci envers la communion anglicane : « Il a laissé entendre qu'il était très préoccupé par les divisions de la chrétienté et qu'il s'appliquait à promouvoir la cause de l'Unité chrétienne ». Le Dr. Garbett a également évoqué sa visite à Istanbul devant la Convocation d'York, le 7 mai. Parmi les éléments qui unissent les Églises d'Angleterre aux Églises orientales il a mentionné leur attitude commune envers l'Église de Rome. « On aurait tort, a dit encore l'archevêque, de croire qu'il existe quelque perspective de réunion, ou même de pleine communion avec les Églises orthodoxes dans un avenir prochain. Mais nos liens d'amitié avec elles sont réels. »

ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. — Lors de la CONVOCA-

TION DE CANTORBÉRY du début de mai, le *Lower House* s'est montré moins accueillant envers le Rapport *Church Relations in England* (1950) que l'*Upper House* en octobre dernier. On a trouvé que la réaction des non-conformistes n'était pas fort encourageante. Il fut décidé d'accepter le Rapport pour l'étudier, mais à l'encontre de la résolution d'octobre, on a jugé bon de ne pas le recommander. On rejeta également la résolution d'engager des conversations avec des groupements non-conformistes. (On se souvient qu'on avait pensé en particulier aux Méthodistes) [1].

LA CONVOCATION D'YORK a discuté le rapport en plein Synode. Sans trop s'arrêter à des questions secondaires — la recommandation fut maintenue ainsi que le vœu de voir prendre en considération « la possibilité d'ouvrir des conversations avec des groupements non-conformistes individuels » — des questions de principe ont été traitées avec beaucoup de netteté. C'est l'évêque de Durham (le Dr. RAMSEY, jadis membre du *Derby Committee* qui élabora le rapport) qui, en présentant le rapport, s'est distingué par une position théologique ferme. Il se demande si c'est bien au fond la fonction épiscopale qui constitue le plus important point de divergence entre l'Église d'Angleterre et les non-conformistes. « N'est-ce pas plutôt toute la conception de la grâce sacramentelle et de l'Église comme habitacle visible de la vie sacramentelle » qui est en cause ici ? Il se demande aussi si les divisions existantes ne sont vraiment que des divisions « à l'intérieur de l'Église » (allusion manifeste aux déclarations de l'archevêque anglican de Cantorbéry en octobre dernier) [2]. Les différentes dénominations sont-elles des « Églises » dans le sens théologique du terme ? L'évêque estime que la seule intercommunion ne ferait en tout cas pas disparaître le dénominalisme. Insister sur l'épiscopat comme étant la base indispensable de l'unité serait, disait-il, un *moral outrage* si l'épiscopat n'avait pas une signification religieuse ou doctrinale. L'évêque souligna l'importance des liens d'*unité catholique sacramentelle,* ce qui lui fit également prendre une position nette sur les deux questions annexes, celles de la confirmation et de

1. Cfr *CT*, 8 mai.
2. Cfr Chronique 1953, p. 46.

'i. : onmunion (c'est-à-dire l'intercommunion d'un groupe non-conformiste « uni » avec les Églises libres)[1].

Au début de mai l'Union baptiste de Grande Bretagne et d'Irlande a également publié un rapport sous le même titre *Church Relations in England.* La conclusion en est que son homonyme de 1950 n'offre pas de perspectives d'union que les baptistes seraient susceptibles de prendre en considération. L'objection principale, on le devine, concerne l'épiscopat. Même nantis d'une entière liberté d'interprétation de la nature de l'épiscopat, les Baptistes resteraient hésitants sur ce point, car ils regardent l'ordination comme une fonction de l'Église entière, donc non liée à une personne déterminée. Ce serait introduire un élément « légaliste et coercitif dans notre vie ecclésiastique », porte le rapport[2].

Le Conseil fédéral des Églises libres a tenu ses assises annuelles du 17 au 19 mars à Manchester. L'évêque anglican de cette ville, le Dr. W. D. L. Greer publia à cette occasion un souhait de bienvenue dans son bulletin diocésain. Il y exprime son espoir que les délibérations augmentent la compréhension entre les diverses Églises d'Angleterre. Bien que découragés à certains moments par la lenteur des progrès vers l'unité chrétienne, écrit l'évêque, il nous faut reprendre courage en songeant combien, au cours de ces 80 dernières années, l'atmosphère interconfessionnelle s'est transformée. L'amertume et les récriminations, dont son prédécesseur se plaignait encore tant, ont fait place aujourd'hui à un esprit de coopération et de confiance mutuelle. « Le temps est propice à une nouvelle avance vers le but, qui n'est pas l'uniformité, mais l'unité visible »[3].

Le Congrès des Églises libres a discuté le 17 mars le problème de l'Église et de l'État. Un rapport sur ce sujet fait allusion à un document du même genre émanant d'une commission *ad hoc* de l'Église d'Angleterre :

Cette commission — porte le rapport — « cherche à concilier deux

1. Cfr *CT*, 15 mai.
2. Cfr *Id.*, 8 mai.
3. Cfr *CEN*, 6 mars.

choses inconciliables : la liberté spirituelle de l'Église et le maintien de son statut d'Église d'État. Mais la séparation d'avec l'État *(disestablishment)* n'est pas une solution aussi simple et évidente qu'elle peut le paraître de prime abord. La question reste ouverte de savoir si, dans l'état actuel des choses, toute autre solution pratique ne serait pas un mal pire que le *statu quo* avec toutes ses anomalies ».

Bien que les Églises libres refusent le contrôle de l'État sur la religion, elles apprécient que celle-ci soit reconnue par l'État. Il est juste qu'à l'occasion de grandes solennités nationales tel le Couronnement, il y ait de la part de l'État une reconnaissance solennelle de l'ultime souveraineté de Dieu. Des propositions inconsidérées de séparation pourraient facilement compromettre la collaboration salutaire qui existe à présent entre l'Église et l'État et à laquelle les Églises libres s'associent de plus en plus.

Les propositions contenues dans le rapport de l'Église d'Angleterre constituent un réel pas en avant et représentent le minimum de ce que cette Église peut accepter sans que sa dignité en pâtisse. Si l'État devait refuser ce degré de liberté, les Églises libres seraient de cœur avec l'Église d'Angleterre si elle réclamait la séparation.

Le rapport exprime l'espoir que les liens de fraternité entre l'Église d'Angleterre et les Églises libres deviennent de plus en plus étroits [1].

Un Conseil de l'Église de l'Inde du sud (C. S. I.) en Grande Bretagne a été constitué le 13 février dernier. Sa tâche sera de servir les intérêts de la C. S. I. auprès du public britannique et « de faire comprendre que cette Église est véritablement une Église et non pas simplement une tentative de coopération dans le travail missionnaire ». Ceci en perspective du fait que l'Église d'Angleterre aura bientôt à se prononcer sur la question de ses relations avec cette Église, formée il y a quelques années par une union entre anglicans, méthodistes, presbytériens et congrégationalistes. Le Conseil entend promouvoir une sérieuse étude théologique du problème de l'unité à la lumière des expériences faites en Inde méridionale et favoriser les relations entre les Églises d'Angleterre et d'Irlande d'une part et la C. S. I. de l'autre. Le président du Conseil est le Rév. J. S. M. Hooper. Parmi les représentants des Églises figurent les évêques anglicans de Chichester, Derby et Bristol, deux pasteurs méthodistes,

1. Cfr *CEN*, 20 mars.

deux pasteurs congrégationalistes et deux représentants de l'Église d'Écosse [1].

Le Dr. Wilfried BROWN, ancien missionnaire anglican aux Indes et, depuis 1947, presbytre de la C. S. I. a été installé en avril en qualité d'évêque anglican de l'Uganda. De l'avis de certains observateurs, cette nomination serait un indice que, dans l'opinion des autorités anglicanes d'aujourd'hui, un anglican entrant dans la C. S. I. ne perd pas pour autant son statut au sein de l'Église d'Angleterre.

Relations avec les Églises scandinaves. — Le rapport à ce sujet [2] a été discuté à la Convocation de Cantorbéry. Il fut introduit par l'évêque de Chichester, qui souligna qu'il n'avait pas été facile de réunir la conférence d'Oslo, car les Églises danoise et norvégienne craignaient qu'on risquât de porter atteinte, au cours des débats, à la doctrine et à l'enseignement de la Réforme sur la nature de l'Église et du ministère. Elles n'entendaient pas approuver une proposition susceptible de jeter un doute quelconque sur le ministère épiscopal tel qu'elles le conçoivent. La résolution suivante a été adoptée par la Convocation : « Les membres baptisés et communiant des Églises de Norvège, Danemark et Islande, lorsqu'ils se trouvent en Angleterre et qu'ils sont privés du ministère de leur propre Église, sont les bienvenus à la Table du Seigneur dans l'Église d'Angleterre » [3].

ENTRE AUTRES CHRÉTIENS. — En SUÈDE, au début de mai, la 8e assemblée des Églises libres a tenu ses assises à Stockholm, en présence de 500 délégués représentant huit dénominations qui totalisent près de 200.000 membres. L'assemblée a examiné le projet d'une FÉDÉRATION DES ÉGLISES LIBRES dont la constitution ne prévoit pas d'intercommunion mais un travail commun pour répandre l'Évangile. Les Églises et associations religieuses conserveront leur indépendance en matière de doctrine et de constitution ; leurs délégués à l'assemblée annuelle

1. Cfr *Id.*, 20 février. La CSI dont la Chronique a parlé à plusieurs reprises compte 14 diocèses et un million environ de membres.
2. Cfr Chronique 1953, p. 63-64.
3. Cfr *SŒPI*, 13 février.

discuteront les questions d'intérêt commun. L'archevêque BRILIOTH, primat de l'Église luthérienne de Suède, a chaleureusement accueilli ce projet d'union. Il a exprimé l'espoir que cette fédération, loin d'approfondir la séparation entre l'Église de Suède et les Églises libres, permettra au contraire une meilleure coopération, dans un esprit de confiance mutuelle, « sur les questions au sujet desquelles tous les chrétiens de notre pays devraient, plus que jamais, former un front commun ». « Je pense en particulier, a dit l'archevêque, à la défense de l'instruction religieuse dans nos écoles, et aux questions d'éthique nationale sur lesquelles nous devrions tous ne faire entendre qu'une seule voix » [1].

LIGUE INTERNATIONALE POUR LA FOI ET LA CONSTITUTION APOSTOLIQUES (I. L. A. F. O.). — Le bulletin *Faith and Unity* d'avril contient une notice sur cette ligue qui, on s'en souvient, tint sa première assemblée à Lund, immédiatement avant la conférence de Foi et Constitution. Cette organisation veut rassembler tous ceux qui, dans les différentes confessions, tiennent à cœur la défense de l'héritage catholique qu'ils voient menacé par les différents schèmes de réunion et de relations inter-ecclésiastiques. La ligue sert d'« encouragement et de support mutuels » et doit faciliter un témoignage commun dans les réunions œcuméniques. L'A. parle des malentendus et des attaques auxquelles s'expose celui qui veut lutter contre les compromis dans ce domaine, au point qu'il est parfois tenté de souhaiter que le mouvement unioniste moderne n'ait jamais pris naissance : « Mais abstraction faite de ces moments de pessimisme, même ceux pour qui le combat fut pénible ont admis que le mouvement d'union, malgré ses aberrations et les fausses pistes sur lesquelles on s'est obstiné, demeure un signe de réveil dans un domaine essentiel de la vérité ». I. L. A. F. O. n'a pas été créé pour être le rival du mouvement œcuménique officiel et du Conseil œcuménique des Églises, mais il veut prendre au sérieux l'affirmation souvent répétée que le Conseil œcuménique n'est pas une super-église et qu'il n'est pas simplement pan-protestant. Il veut

1. Cfr *id.*, 8 mai.

également prendre au sérieux ce qu'on a proclamé à Amsterdam, notamment que la tension catholique protestante est *le* problème œcuménique entre tous. L'I. L. A. F. O. veut coopérer et non pas rivaliser. La Ligue est présidée par l'évêque anglican d'Oxford et a ses représentants au Danemark, en Angleterre, en Allemagne, en Hollande, en Irlande, en Écosse, en Suède, en Suisse et en Amérique. Le P. Georges FLOROVSKY est actuellement l'unique représentant orthodoxe dans cette ligue en formation et dont les premiers pas sont encore hésitants.

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE.

L'*Ecumenical Review* d'avril contient plusieurs textes qui ont été lus à la réunion du Comité Central à LUCKNOW l'hiver dernier. Après le discours d'ouverture du président, suivent : D. T. NILES, *The Church's call to Mission and Unity* (« La famille de Dieu en Christ est la réponse de Dieu au monde affamé de vie communautaire. Nous faussons la réponse de Dieu en lui offrant — au monde — un Conseil œcuménique des Églises », p. 246) ; Paul DEVANANDAN, *The Relevance of the Christian Hope to our Time.*

L'A., membre du Comité d'études sur le thème d'Evanston, fait ici quelques observations sur le rapport du comité. Après avoir noté les difficultés de la terminologie, qui s'écarte encore trop du langage biblique, l'A. signale une autre objection qu'on peut formuler contre le document : la note eschatologique y est encore dominante au détriment d'une meilleure compréhension de l'histoire. D'où, en troisième lieu, un manque d'insistance sur l'action et la responsabilité chrétiennes. La quatrième observation concerne le défaut d'insistance sur le devoir de l'Église de proclamer aux nations la parole de l'espérance. L'A. croit que dans le document final qui sera préparé cet été, les différents accents seront mieux répartis. Le danger est que le thème de l'espérance devienne un sujet de débat. Ce sera « la responsabilité de nous tous, chrétiens, d'aider à interpréter la parole de l'espérance en des termes si simples et intelligibles, qu'elle devienne dynamique, vivante et personnelle pour le simple peuple, les nombreux hommes et femmes chrétiens pieux qui sont membres de l'Église universelle » (p. 260).

O. Frederick NOLDE, *Our World Peace Movement;* David G. MOSES, *Mission and Unity — The two poles of the Ecumenical Movement* (lu à la conférence d'Étude à Lucknow, en rapport avec la situation en Asie orientale).

Ce sont encore des documents de Lucknow qui défrayent l'*Ecumenical Chronicle* [1], sauf deux : 1) un APPEL des évêques de l'Église Mar Thomas suggérant la formation d'une seule Église unie aux Indes ; 2) « Des voix catholiques romaines sur la Conférence de Lund », par William MENN.

Des études préparatoires ont été publiées non seulement sur le thème principal d'Evanston, l'espérance chrétienne, mais aussi sur les six autres thèmes secondaires : 1) Notre unité en Christ et notre désunion en tant qu'Église (Thème de la commission Foi et Constitution) ; 2) Évangélisation ; 3) Questions sociales : la société responsable dans une perspective mondiale ; 4) Affaires internationales. Les chrétiens devant la lutte pour une communauté universelle ; 5) Relations ; 6) Le laïcat : le chrétien dans sa vocation.

Ce ne sont encore que des ébauches destinées à servir de plan d'étude. Les plus importantes études critiques de ces textes seront ensuite utilisées pour l'élaboration d'un texte définitif à soumettre aux délégués de l'Assemblée même [2].

A NASRAPUR (Poona) en Inde, une session de la FÉDÉRATION UNIVERSELLE DES ASSOCIATIONS CHRÉTIENNES D'ÉTUDIANTS — peut-être la plus représentative de son histoire — a eu lieu au début de l'année. Pas moins de 30 associations nationales y avaient envoyé des délégués. Au nombre des décisions prises par le comité général de la F. U. A. C. E. notons celle d'intensifier

1. Le rapport complet de la réunion du Comité Central a paru ; cfr Bibliographie, p. 224.

2. Retenons ici une remarque de *Pantainos*, organe du Patriarcat d'Alexandrie, sur le document du thème principal : le journal estime que l'Orthodoxie ne peut l'accepter à cause de l'idée de la défaillance de l'Église qui entre là dans l'interprétation de notre espérance dans le Christ. « Pas l'Église, mais ses organes font des fautes ». « C'est l'habitude des protestants de parler et d'écrire sur les fautes, erreurs et manquements de l'Église et d'admettre tout cela. Cela est dû à une différente conception qu'ont les Orthodoxes et les Protestants de la nature de l'Église. De fait, il y a une différence dogmatique » (1er février, p. 56-57).

les efforts de la Fédération pour stimuler l'intérêt, non seulement des étudiants mais aussi des professeurs d'université, pour que soit rendu plus efficace leur témoignage de chrétien au sein de l'université et que celle-ci devienne un instrument plus fidèle dans sa fonction de propagatrice de la vérité dans la société. On a également décidé de publier un rapport sur les résultats de l'éducation œcuménique qu'on s'efforce d'introduire dans l'enseignement théologique du monde moderne [1]. Outre la nomination du pasteur D. T. NILES de Ceylan, en qualité de président, Melle J. de HALLER (Suisse), M. John DESCHNER (É.-U.) et M. Cyrille ELTCHANINOFF (Ass. chrét. d'étudiants russes) ont été nommés vice-présidents. M. Philippe MAURY (France) demeure secrétaire-général, avec M. U KYAM THAN (Birmanie) comme secrétaire-général associé.

Dans un article sur la 3e Conférence mondiale de la Jeunesse qui s'est tenue en décembre à Kottayam en Inde, M. Cyrille ELTCHANINOFF écrit ce qui suit :

« Les conceptions différentes du thème principal de la réunion : « Le Christ est la réponse » parurent comme une pierre d'achoppement dans notre travail. Jusqu'aux derniers jours de la conférence nous ne pouvions tomber d'accord sur le sens de cette parole. La difficulté fut dans le fait que les délégués asiatiques et américains voulaient voir dans ces mots non pas leur réalité purement religieuse, mais leur signification pragmatique pour l'« édification » de la vie chrétienne. Ils attendent du Christ une réponse à toutes les questions auxquelles se heurte la vie sociale et politique. Dans cette circonstance les européens se montrèrent plus sages en refusant de voir dans le Christ un oracle qui donne des réponses toutes prêtes à toutes les questions. Les européens regardaient avec méfiance, ironie et peut-être aussi avec une certaine jalousie, l'optimisme des Asiatiques et des Américains qui voulaient à tout prix arriver à établir le paradis dont les communistes chez eux réclament le monopole. Il parut assez paradoxal que les Indiens, qui par nature sont plutôt d'un tempérament contemplatif, dépassaient les Anglo-Saxons en pragmatisme; les européens, qui au XIXe siècle avaient rêvé d'un paradis terrestre en oubliant l'héritage de leurs ancêtres, montraient plus de

1. Cfr, *SŒPI*, 13 février.

ressemblance avec les sages de l'Inde que les Indiens eux-mêmes. Le plus souvent on se posait la question du communisme, du capitalisme, de la famille, du travail, de la technique ; tout le temps on se demandait « que faire ? » Ne recevant pas de réponse satisfaisante les délégués faisaient souvent des réflexions comme celles-ci : « Partirons-nous donc d'ici sans réponse ?... » ou « Qu'est-ce que la conférence nous a donné ? » Après un travail opiniâtre et des discussions, et en particulier après deux remarquables conférences de M. Visser 't Hooft et de M. D. T. Niles, nombreux furent ceux à qui, comme par révélation, s'ouvrit la vérité que « dans le Christ le monde est réconcilié avec Dieu », que le Christ est la réponse au mal dans le monde, et non pas ces innombrables réponses chrétiennes que d'autres membres de l'assemblée ont sorties. A la fin de la conférence presque tous unanimement étaient d'accord pour dire que le christianisme ne donne et ne doit pas donner encore une fois la guérison des maux de ce monde et que Dieu y donna la réponse dans la personne de son Fils. Évidemment, pour les Orthodoxes cette solution n'est pas complète pour autant qu'on y omet de faire mention de l'Église comme une nouvelle réalité dans le monde, appelée à sauver le monde. L'influence croissante de Barth et l'eschatologisme à la mode, d'une part, et le pragmatisme chrétien, de l'autre — tout cela ne montre pas que, pour les Orthodoxes, la vérité fondamentale du Christianisme c'est la réalité de l'Église » [1].

L'A. mentionne encore l'étude de l'Écriture pendant ces journées de conférence. L'attitude des protestants devant la Bible a frappé les Orthodoxes. Bien que leur interprétation ne corresponde souvent pas à la doctrine de l'Église orthodoxe, les protestants ont montré un grand désir d'information à ce sujet. Ce fut pénible pour un Orthodoxe d'entendre parfois des affirmations comme celle-ci : « le second avènement du Christ ne sera pas un événement historique » ou « le Christ viendra avec puissance et gloire dans l'âme de chaque chrétien ». Plus rarement se firent entendre des déclarations inadmissibles sur la Mère de Dieu, les Saints, les icones, etc. — « Il faut voir en cela le mérite d'une participation de 25 ans des Orthodoxes au mouvement œcuménique ».

Juin 1953.

1. Cfr *Vestnik*, mars-avril, p. 24-29.

Notes et documents.

IN MEMORIAM

L'Abbé Paul Couturier (1881-1953).

Le 17 août 1933, l'abbé Paul Couturier écrivait de St-Ours (diocèse de Clermont) au Révérend Prieur d'Amay :

Mon Révérend Père,

Grâce à votre délégation, j'ai pu, loin de la famille d'Amay, devenir cependant son enfant. Je pensais faire ma profession d'oblat séculier le jour de l'Assomption. Cela n'a pas été possible.

Loin du village, dans les bois, c'est le dimanche 13 que je suis descendu à Saint-Ours. Après m'être confessé, le bon curé, âgé, m'a reçu oblat dans sa jolie église, déserte à ce moment. Il me semblait goûter la grande paix bénédictine.

Me voici donc désormais associé de très près à vos joies, peines, prières, mérites et travaux. Ici je prierai loin de vous tous, pour vous tous et je m'efforcerai en m'inspirant de l'esprit d'Amay, d'être sans compromission pour ma nouvelle famille, comme un petit, tout petit poste avancé dans la brousse française et lyonnaise.

Comme nom d'oblat j'ai pris Benoît, celui du patriarche, et Irénée. Irénée n'était pas bénédictin, mais il en avait l'esprit. C'est le nom de la chapelle russe à Lyon ; c'est le nom de la société de prêtres du diocèse à laquelle j'appartiens ; enfin Irénée c'est l'Orient venu à Lyon, c'est la paix, c'est l'Irénikon, c'est Amay.

(S.) Paul COUTURIER.
Benoît-Irénée O. S. B.

Un an auparavant, l'abbé Couturier avait fait un séjour au Prieuré d'Amay fondé en 1926, l'année même de la mort du Cardinal Mercier. Il y avait été conduit par le commandant Paris. Tous deux s'intéressaient aux Russes réfugiés à Lyon pour lesquels ils avaient organisé une chapelle catholique, tâchant surtout d'entrer en contact personnel avec les prêtres russes orthodoxes, si isolés alors dans la société lyonnaise.

L'abbé Couturier n'a fait qu'un seul séjour à Amay. De cette visite, il n'a emporté d'autre souvenir que le testament unioniste du grand Cardinal : « Pour s'unir il faut s'aimer, pour s'aimer il faut se connaître, pour se connaître il faut aller à la rencontre l'un de l'autre », qui était conservé et pratiqué religieusement

dans ce Prieuré. Toute sa vie, il est demeuré fidèle à ce très simple programme d'unionisme, mais il l'a réalisé d'une façon personnelle. Au lieu de « conversations entre théologiens » comme celles de Malines, il ferait des conversations personnelles avec de simples chrétiens et, dans ces rencontres, l'estime, l'amour de l'autre précéderaient la connaissance des doctrines qui séparaient.

Né en 1881, l'abbé Couturier fut ordonné prêtre à Lyon en 1906 et nommé professeur de mathématiques élémentaires à l'Institut des Chartreux de Lyon (collège ecclésiastique) en 1907. Il restera à ce poste tant que sa santé le lui permettra. La guerre de 1914-18 l'a vu servir comme simple soldat. Celle de 1940 lui a valu des mois de prison. Après la guerre, retiré en ville avec sa sœur, il ne s'occupa plus que de son apostolat unioniste, auquel il s'adonna infatigablement jusqu'à sa mort, survenue à Lyon le 24 mars 1953. Un an auparavant, le Patriarche grec melchite d'Antioche et de tout l'Orient l'avait honoré de la dignité d'archimandrite honoraire. A ses funérailles, le Cardinal Gerlier, Primat des Gaules, tint à faire son éloge funèbre; au nom des confessions non-romaines le pasteur de Pury de Lyon et M. de Weymarn, directeur des services œcuméniques de Genève, redirent ensuite les services rendus au mouvement œcuménique par le défunt.

* * *

La presse française et étrangère, catholique et non-catholique, a rendu hommage en de sympathiques éloges, à la grande figure de M. l'Abbé Couturier.

Nous voudrions préciser ici quelle a été l'activité de ce prêtre si méritant dans le domaine unioniste et d'où lui est venue, durant les vingt dernières années de sa vie, cette renommée interconfessionnelle.

Dès 1932, il fit prêcher un triduum unioniste à Lyon par le R. P. A. Valensin S. J. et prépara ainsi l'Octave de Prières pour les 18-25 janvier 1933. Celle-ci comportait une cérémonie religieuse chaque soir dans la même église, une prédication de circonstance par un orateur de renom, et un concert de chants religieux slaves. Afin d'intéresser tous les fidèles de la ville à ces prières communes pour l'unité, il distribuait des feuillets de propagande, publiait des affiches, éditait chaque année une nouvelle brochure expliquant plus au long l'origine et la signification de cette Octave. La presse fit écho à ces manifestations. Les hauts dignitaires ecclésiastiques vinrent présider les cérémonies ; l'archevêque lui-même encouragea par une

allocution cette initiative, et les fidèles y assistèrent en foule, auxquels se joignirent des chrétiens des autres confessions. Lyon restera ainsi le modèle inégalé de manifestations de ce genre. L'abbé Couturier recourut également à des réunions d'un petit groupe de fervents, parmi lesquels des protestants et des orthodoxes. Ils se réunissaient annuellement à l'abbaye trappiste des Dombes, la prière y alternant avec des échanges de vues dans un esprit de sincère fraternité. Quant à la correspondance que l'abbé Couturier entretenait avec des orthodoxes et des protestants de différents pays, s'il est impossible d'en donner une idée, nous savons que le thème en était invariable : il exprimait à ses correspondants, dont le nom seul parfois lui était tombé sous les yeux, combien la cause de l'unité lui tenait à cœur et combien les divisions l'affligeaient, quels sentiments de charité l'animaient à leur égard, et pour finir il leur proposait une émulation de prière pour obtenir « l'unité visible telle que le Christ la veut et par les moyens qu'Il voudra ».

A partir de l'année 1937 on voit apparaître dans les feuillets de propagande et les tracts une terminologie nouvelle : Au lieu d'« Octave de Prière pour l'Union » ces publications portent « La semaine de l'Universelle Prière des Chrétiens pour l'unité chrétienne ». Les intentions des jours de l'octave ne sont plus : « le retour de telle ou de telle confession » mais « la sanctification des catholiques, des orthodoxes, des protestants ». L'interconfessionnalisme fait place au « multiconfessionnalisme » et la collaboration à la « parallélaboration ». Il s'est expliqué sur ces changements dans trois articles de la *Revue Apologétique* [1].

* * *

L'invitation de l'abbé Couturier à une prière commune avait rencontré une objection spécieuse de la part des dissidents. L'Octave de Prières, initialement fondée par des pasteurs anglicans, une fois adoptée par les catholiques avait pris un sens différent : l'unité recherchée devenait le retour à Rome, et toute la propagande pour l'Octave était un prosélytisme catholique déguisé, auquel les ortho-

1. « Pour l'Unité des chrétiens » (décembre 1937, p. 684). — Cet article a été reproduit un peu plus tard dans la revue anglicane *Reunion* sous le titre : *Towards the Unity of Christendom*, vol. I et II, p. 194 et dans un « booklet » de la *Church Unity Octave Council*, association protestante des États-Unis, sous le titre de *The Church Unity Octave*. Ensuite *Revue Apologétique* : « L'Universelle Prière des chrétiens pour l'Unité Chrétienne », 1937, 2, p. 411 et 562 ; tous deux reproduits dans *Reunion* (vol. I et II, p. 455 et vol. III, p. 3).

doxes et les protestants ne pouvaient « collaborer ». A cette objection l'abbé répondit que la prière commune doit rester, pour chaque groupe, fidèle à ses idées confessionnelles et sans le moindre effort de conversion, car notre apport à l'unité consiste à nous humilier, à faire pénitence, à faire passer la prière des autres par notre cœur, et la nôtre par leur cœur. La réalisation de l'unité, ne dépend pas de nous ; son temps et son comment sont abandonnés à la volonté de Dieu. La franchise de cet aveu a eu un écho extraordinaire dans toutes les Églises d'Europe et des États-Unis, grâce à une diffusion très large des articles de l'abbé Couturier due à la *Confraternité orthodoxe de saint Benoît*, fondée en Angleterre par Serge Bolshakoff. Les tracts que l'abbé Couturier publiera à partir de 1937 d'année en année, ne feront que reproduire les idées des trois articles de la *Revue Apologétique* et auront le même retentissement interconfessionnel [1].

La doctrine prend sa forme définitive dans *Prière et Unité chrétienne*, fruit de ses méditations durant sa captivité. Cette doctrine peut se résumer en ceci [2] : L'unité sera obtenue uniquement de Dieu par la prière infaillible du Christ. Le Christ prie, si tout le corps du Christ est uni dans la prière avec des sentiments d'humilité, de pénitence et de charité en dépit des barrières que dressent les confessions différentes. Par cette union de pénitence et de charité, on arrive à l'unité de la foi : « Le Verbe incarné s'est montré plein de grâce afin que nous puissions connaître qu'il était plein de vérité » (p. 18). Le travail pratique pour l'unité consiste donc premièrement à exciter chez les chrétiens un désir intense de cette unité ; ensuite à provoquer entre les chrétiens de différentes confessions une « ému-

1. Voici la liste de ces tracts : en 1937 : *Vers l'Unité de la chrétienté*, diffusé en France et ensuite aux É.-U. par l'association protestante *The Church Unity Octave Council*, New-York ; 1941 : *Documents sur l'Universelle Prière* (trois courts articles du R. P. BRANDRETH (anglican), du pasteur J. DE SAUSSURE (calviniste) et du Rév. Gunnar ROSENDAL (luthérien) avec une introduction du P. Couturier) ; 1942 : *Pages documentaires*. Méditation sur la Sainte Vierge par le pasteur J. DE SAUSSURE, introduite par P. COUTURIER ; 1942 : *Union des Chrétiens*, signé Irénée ; 1944 : *La Fédération universelle des associations chrétiennes d'étudiants et sa tâche œcuménique* (Introduction du P. C.) ; même année : *Prière et Unité chrétienne* (sans signature) ; même année : *A propos de la bulle « Unam Sanctam » du pape Boniface VIII en* 1302 (P. C.) ; même année : *Rapprochement entre chrétiens au XX*e *siècle* (Paul Couturier) ; 1946 : *Pages extraites de Catholicité* (nº de décembre 1945) ; 1953 : Réédition de « Prière et Unité chrétienne ».

2. Cfr D. C. LIALINE, *Mouvement de Prières pour l'Unité*, dans *Questions sur l'Église et l'Unité* (*Irénikon*, 1943), p. 49.

lation spirituelle » de prières en privé et en commun ; enfin de former entre ceux qui veulent se consacrer entièrement à cette cause, un « monastère invisible » où la prière continuelle pour l'unité et le don de sa vie seront les principaux moyens de sanctification. Cette émulation spirituelle a été réalisée aussitôt entre l'Abbaye anglicane de Nashdom, la communauté anglicane de la Résurrection à Mirfield (York), la communauté de Cluny (protestante) d'une part et d'autre part la Trappe des Dombes (Ain) ainsi que la trappe des cisterciennes de Grotta Ferrata où la sœur Marie Gabrielle (1914-1939) a offert sa vie pour l'unité.

Dans toute cette action l'abbé Couturier, muni de l'approbation de ses supérieurs ecclésiastiques, visait à se faire des amis dans les pays d'Europe et d'outre-mer ; il les amenait à devenir à leur tour les propagandistes de cet apostolat parmi leurs coréligionnaires : la France, l'Italie, l'Angleterre, la Suède, les Amériques ont répondu à cet appel, si pressant et si chrétien. Il est à prévoir que ce mouvement ne s'arrêtera plus, mais s'étendra successivement à d'autres pays et qu'ainsi la formule de remembrement de la chrétienté par la prière fervente et universelle sera réalisée et obtiendra l'unité tant désirée par les chrétiens de toutes les confessions.

* * *

Le souvenir du modeste et saint abbé Couturier ne fera que s'accroître avec le temps. Sa personnalité apparaîtra sans doute, avec un peu de recul, comme une des grandes figures de l'unionisme au XXe siècle. Les liens qu'il eut avec notre monastère nous font un devoir d'encourager tous nos amis à se souvenir de lui dans leurs prières pour l'Unité, et à se faire les héritiers de son esprit.

D. Th. BELPAIRE.

Bibliographie.

DOCTRINE

Jean Héring. — La première Épître de saint Paul aux Corinthiens. (Coll. Commentaire du N. T., VII). Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1949 ; in-8, 156 p., 9,50 f. s.

Pierre Bonnard. — L'Épître de saint Paul aux Philippiens ; Charles Masson. — L'Épître de Saint Paul aux Colossiens. (Même Coll., X). Ibid., 1950 ; 159 p., 9,50 f. s.

Pierre Bonnard. — L'Épître de Saint Paul aux Galates ; Charles Masson. — L'Épître de Saint Paul aux Éphésiens. (Même Coll., IX). Ibid., 1952 ; 228 p., 152 fr. b.

C. Leslie Mitton. — The Epistle to the Ephesians. Its authorship, origin and purpose. Oxford, Cumberlege, Clarendon Press, 1951 ; 346 p., 30/net.

H. Schlier et V. Warnach. — Die Kirche im Epheserbrief. (Beiträge z. Kontroverstheologie, 3), Munster, Aschendorff, 1949 ; 114 p., 4,80 DM.

Eduard Thurneysen. — Der Brief des Paulus an die Philipper. Bâle, Reinhardt, s. d. ; in-12, 160 p.

La belle série de commentaires du Nouveau Testament qu'ouvre le travail de M. Héring vise à doter le public réformé de langue française de manuels d'étude qui lui permettent d'aborder le texte sacré sans bagage scientifique spécial, mais en tirant profit de toutes les données de la critique, de la philologie et de la théologie biblique. Dans la 1re aux Cor., M. H. distingue nettement deux lettres de l'Apôtre, rattachant 10, 23 et ss. aux 8 premiers ch. ; cela lui permet d'unir beaucoup plus étroitement entre eux la première partie du ch. 10, et le ch. 11 qui traitent de l'eucharistie et des réunions cultuelles. On appréciera la grande largeur de vue et l'objectivité dont l'A. fait preuve dans son exégèse du ch. 11. M. P. Bonnard qui s'est déjà fait connaître par divers travaux remarquables sur le Christ et l'Église dans le N. T. nous donne ici un commentaire de Philip. qui est de la même veine. A propos de Phil. 2, 5-11, il note : « Le Christ de ce passage n'est ni Dieu, ni homme, ni ange, mais une figure absolument unique dont l'« humanité » comme d'ailleurs la « divinité » ne deviennent des réalités concrètes, c'est-à-dire rédemptrices, que dans l'humble obéissance de la croix » (p. 43). L'Épître aux Col., selon M. Masson, serait un remaniement d'une épître primitive plus courte de saint Paul, par l'auteur de l'Ép. aux Éph. C'est la reprise de l'hypothèse de Holtzmann, mais M. M. rejette les arguments de ce critique pour relever la parénèse de 3, 12-16 qui est étrangère à la manière de Paul et très proche d'Éph. Deux excursus sur les éléments du monde et le culte des Anges, se basant sur les résultats des récents travaux de Percy (*Die*

Probleme der Kolosser-und Epheserbriefe, Lund 1946), insistent sur le caractère biblique et foncièrement paulinien de l'angélologie de Col.

Dans son commentaire des Gal., M. P. B. tient avant tout à l'aspect historique de l'opposition entre la loi et l'Évangile et rejette les interprétations sacramentalistes de H. Schlier. De son côté M. M., en accord avec son exégèse de Col. ne croit pas à l'authenticité d'Éph., mais souligne que cette épître ne saurait être détachée entièrement de l'héritage de saint Paul, son auteur s'étant profondément imprégné de la pensée de l'Apôtre.

C'est à des conclusions voisines qu'aboutit le gros travail consacré par M. Mitton à l'authenticité d'Éph. Avec un soin confinant à la méticulosité, il a comparé la langue et les idées d'Éph. à celles des autres textes du N. T. En dehors de Col. l'attention de l'A. a été spécialement retenue par les autres épîtres pauliniennes et par 1 Petr. Cette dernière donnerait le *terminus ad quem* de la date de composition d'Éph. dont elle dépend, soit aux environs de 90. Mais c'est avant tout la manière dont Éph. utilise le vocabulaire de Col. qui est l'argument déterminant contre son authenticité. M. M. ne se lasse pas d'y revenir ; pour donner plus de clarté et de vigueur à sa thèse, il a muni son travail de six appendices qui donnent en parallèles Éph. et les divers textes qu'il lui compare ; la haute tenue typographique de ces appendices fait grand honneur aux éditeurs de cet ouvrage. On regrettera que l'A. ne semble pas connaître l'ouvrage de Percy cité plus haut, qui est absent de sa bibliographie. L'A. n'a pu résister à la tentation de suggérer un nom pour le rédacteur probable de l'épître. W. L. Knox avait proposé Tychique ; M. M. croit plutôt avec Goodspeed que ce serait Onésime.

Sous le patronage de Mgr R. Grosche, le petit ouvrage de H. Schlier et de Dom Warnach ouvre le dialogue entre catholiques et protestants allemands sur les questions controversées en théologie. Le but de cette collection est de compléter et d'amplifier les études de la revue *Catholica*, que l'on est heureux de voir reparaître après dix années de silence. Leurs auteurs s'efforcent d'exposer les positions catholiques en un langage aussi compréhensible que possible pour les protestants, et réciproquement. Dans son introduction Mgr G. souligne que de ces contacts il doit résulter pour chaque partie un approfondissement de ses propres positions. Dom W. nous donne tout d'abord une exégèse théologique très soignée de la conception catholique de l'Église telle qu'elle ressort d'Eph. ; elle est fondée sur l'union réelle du Christ et de son Église, le plérôme ; d'où découlent les notes de catholicité, d'apostolicité, d'unité et de sainteté. C'est la réalité de notre mort et de notre résurrection dans le Christ qui fait l'essence de l'Église. De son côté M. H. Schlier expose le point de vue protestant sur Eph. Pour cela il reconnaît avoir beaucoup utilisé le travail de Percy sur Col. et Eph. dont nous avons parlé plus haut. Il voit dans Phil., Col., Eph., Héb., et dans l'ensemble de l'Év. de Jo. des réminiscences du mythe de l'Homme primitif-Sauveur *(Urmensch-Erlöser)* qui dans notre épître imprègne la pensée de Paul sur le problème de l'Église des Juifs et des Gentils. « Le corps du Christ sur la Croix, son corps charnel de Sauveur en croix qui s'étend jusqu'au ciel, qui donne la réconciliation de l'homme avec Dieu, est déjà potentiellement, comme aussi virtuellement, le corps de l'Église des Juifs et des Gentils » (p. 85). Mais M. S. maintient qu'il n'y a pas identification complète entre l'Église et le Corps du Sauveur sur la Croix ; ou plutôt, cette identification ne se fait que par l'actuali-

sation de l'Esprit, du Pneuma. Aussi la fidélité à l'Esprit reste-t-elle décisive de la réalité de cette identification.

Le petit commentaire de M. E. T. sur l'épître aux Philippiens rassemble la substance des prédications de l'A. Il se présente de fait en un style très direct, accessible à tous, et fortement inspiré par la pensée barthienne, comme le reconnaît l'A. Dans l'ensemble il insiste surtout sur le rôle de la grâce dans la doctrine paulinienne du salut et témoigne de l'effort remarquable du protestantisme actuel pour donner aux fidèles dans la prédication la seule Parole de Dieu. D. E. L.

P. A. van Stempvoort. — Oud en Nieuw. De Brief aan de Galatiërs. Nijkerk, Callenbach, 1951 ; in-8, 192 p.

Commentaire docte et pourtant plein de vie sur l'épître aux Galates, par un exégète de l'Église réformée néerlandaise, qui, en 1950, avait déjà publié une importante étude sur l'idée de l'unité et du schisme dans la 1re aux Cor. (cfr *Irénikon*, 1950, p. 480). Dans l'interprétation du sacrement du baptême, l'A. suit O. Cullmann et non pas Barth (p. 105). Il souligne même avec force le réalisme sacramentel paulinien (par ex. p. 165 : « Le baptême est la base d'opération de l'éthique chrétienne »). Si l'un ou l'autre point (par ex. p. 37 : Pierre et Paul ; ou p. 151 : la foi et la charité) peut prêter matière à discussion, ces passages ne sont cependant pas tels qu'on soit obligé de s'y arrêter. D. T. S.

Neil Kevin. — Out of Nazareth. Dublin, Clonmore and Reynolds, 1953 ; in-12, XIII-134 p, 9/6.

Un livre suggestif, qui veut renouveler la manière de lire l'Évangile ; la méthode est exposée brièvement, dans l'introduction ; l'application faite semble fort heureuse. D. T. Bt.

A Diognète. Introduction, édition critique, traduction et commentaire par H.-I. Marrou (« Sources chrétiennes », 33). Paris, Éd. du Cerf, 1951 ; in-12, 288 p.

Depuis que le mystérieux petit écrit « A Diognète » a été découvert au XVe siècle à Constantinople parmi des emballages dans une poissonnerie, les savants — *illic congregabuntur et aquilae* — l'ont disséqué en tous sens sans en déchiffrer toutes les énigmes. M. M. fait l'histoire de cette découverte et de ses péripéties dans une introduction nerveuse et vivante. Le texte grec, judicieusement étudié, est donné ensuite avec une traduction française. Il est suivi d'un commentaire de près de 200 pages qui est un chef d'œuvre : vrai modèle de présentation d'un ouvrage ancien replacé dans son milieu, avec une érudition débordante d'intelligence. — Des sarcasmes primaires contre les païens des apologistes du IIe siècle aux nuances de l'exhortation finale, tout est expliqué et repensé à neuf. Le IIe chap. de ce commentaire *Les chrétiens dans le monde* illustrant cette phrase fameuse « Ce que l'âme est dans le corps, les chrétiens le sont dans le monde » (VI, 2), est une orchestration magnifique de tout ce que la littérature chrétienne des premiers siècles a produit autour de ce thème, qui apparaît ici dans une perspective à la fois très actuelle et très eschato-

logique. — L'A. situe le traité entre 120 et 310, et donne sa préférence au milieu alexandrin. « S'il faut l'identifier avec un nom connu, dit-il, je n'hésiterais pas à prononcer ici celui de Pantène, l'illustre et mystérieux docteur auquel Clément, comme on sait, a rendu un si vibrant hommage » (p. 266). D. O. R.

Jean-Marie Le Blond. — Les Conversions de Saint Augustin. (Coll. « Théologie », 17). Paris, Aubier, 1950 ; in-8, 322 p.

La pensée augustinienne est une source intarissable, où toutes les générations humaines peuvent s'abreuver. L'A. du présent ouvrage a voulu souligner « les traits originaux de cette pensée, traits chrétiens, et, si l'on nous permet le terme, dit-il, *existentiels*, qui se juxtaposent à la philosophie des essences héritée du platonisme » (p. 309). C'est en recourant aux *Confessions* surtout, qu'il l'a fait, œuvre de « mémoire », de mémoire augustinienne « qui comporte évidemment l'évocation du passé, mais implique aussi le souvenir de soi dans le présent et la tension vers l'avenir » (p. 6). Aussi, d'après l'A., c'est au L. X des *Confessions*, où il est question de la mémoire et de la présence de Dieu en elle, qu'il faut découvrir le centre de l'ouvrage (p. 16). — Chemin faisant, l'analyse de la pensée augustinienne est menée par mille détours, où toutes les nuances de la philosophie moderne sont rencontrées, et où le contact se fait avec de nombreux auteurs contemporains autant avec les augustiniens qu'avec Nietzsche et Sartre. — L'ouvrage est d'une grande profondeur d'analyse ; pour le lire, il faut avoir « bien le temps ». Celui qui en entreprendra l'étude — car c'est ainsi qu'il faut parler — en retirera un très grand bienfait d'intériorisation. D. O. R.

Hans Urs von Balthasar. — Liturgie cosmique, Maxime le Confesseur (Coll. Théologie, 11) Paris, Aubier ; in-8, 278 p.

Polycarp Sherwood, O. S. B. — Date-List of the Works of Maximus the Confessor (Studia Anselmiana, XXX). Rome, Herder, 1952 ; in-8, 64 p.

La *Liturgie cosmique* est la traduction du troisième volume d'un travail en allemand sur ceux que l'A. considère comme les grands chefs de file de la pensée grecque chrétienne : Origène, Grégoire de Nysse et Maxime. Chez ce dernier où l'on n'avait vu trop souvent qu'un compilateur syncrétiste, il souligne l'originalité et la forte charpente de la synthèse théologique qu'il s'est efforcé de réaliser. On notera tout particulièrement l'importance attachée par l'A. aux *Centuries gnostiques* où il voit « un essai de synthèse de la théologie mystique d'Alexandrie, d'Évagre et de l'Aréopagite » (p. 226, cf. aussi p. 40) et dont il situe la rédaction vers 640.

D. P. S. nous donne dans les pages qu'il intitule trop modestement « liste chronologique » les prémices d'un gros travail sur Maxime et son œuvre. Les 20 premières pages de cet opuscule en esquissent le résumé ; la seconde partie passe en revue toutes les œuvres du Confesseur et donne sur chacune d'elles l'essentiel de ce qu'il faut en savoir pour entreprendre l'étude de cet auteur. D. P. S. se montre fort réservé sur l'authenticité des *Centuries gnostiques ;* il tient par contre avec Balthasar l'année 626 comme date approximative des *Centuries sur la Charité.* D. E. L.

Mgr Nicolas Ladomerszky. — Theologia Orientalis. (Coll. « Urbaniana », 14), Rome, Université de la Propagande, 1953 ; in-8, 437 p., 3.000 l. it.

Ce livre est le fruit d'une vingtaine d'années de recherches et d'un long enseignement de la théologie orientale à l'Université pontificale de la Propagande à Rome. L'A. a écrit son travail surtout à l'usage universitaire. Néanmoins, comme il le remarque dans l'avant-propos, ce travail est destiné aussi aux prêtres dans le ministère pastoral. — Il développe après une longue introduction sur le schisme oriental, sur l'histoire de la théologie orientale, les rites et leurs principales sources, les thèmes classiques de divergences entre l'Orient séparé et la théologie catholique : la Primauté du Souverain Pontife, la Procession du Saint-Esprit, les Sacrements (surtout l'Épiclèse), l'Immaculée Conception de la Vierge et les Fins dernières. Après cet examen de l'Église gréco-russe, l'A., dans les deux chapitres suivants, examine l'Église nestorienne et les Églises monophysites. Suivent ensuite les problèmes spéciaux d'ordre théologique et idéologique : le panhellénisme, le Penthos, le slavophilisme, la Sorbornost, etc. — Le dernier chapitre est consacré à l'aspect pratique de l'Union. L'A. y envisage les diverses phases, historique et pratique, de la réunion des Églises séparées avec l'Église de Rome. Il met en relief la prière, l'étude et l'apostolat comme base de tout rapprochement sérieux. Un appendice de documents pontificaux de Benoît XIV à Pie XII conclut ce livre qui rendra de précieux services. D. G. BÉKÉS.

Joseph Andreas Jungmann, S. J. — Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe. 3e éd. Vienne, Herder, 1952 ; 2 vol. in-8, XXIII-633 et VI-636 p.

Les années d'après-guerre ont vu une série de publications et de travaux liturgiques qui ont permis à l'A. de mettre au point plusieurs questions encore douteuses ou de corriger des hypothèses émises dans les deux premières éditions de cette œuvre désormais classique. C'est surtout le développement et l'influence des textes francs et rhénans que l'on connaît mieux, tandis que l'on accède toujours davantage à l'histoire primitive des anciens sacramentaires. Malgré de nombreuses modifications l'A. est parvenu à conserver intégralement la disposition des volumes et des notes. *Irénikon* 22 (1949) 216-218 avait déjà signalé des incertitudes quant aux liturgies orientales où il y a si souvent un développement parallèle et même identique dans les détails (ce qui est surtout le cas pour les gestes — la sainte Messe étant surtout une action). L'utilité du contact vivant et vécu saute ici aux yeux. Ailleurs nous avons eu l'occasion de proposer quelques petites modifications. Ici nous voudrions seulement renvoyer pour la prière de l'anamnèse-anaphore (II, 271-280, surtout p. 278) combinée du prêtre et du peuple dans les deux liturgies byzantines à la note de H. Engberding, *Oriens Christianus* (1932) 45 : le *κατὰ πάντα καὶ διὰ πάντα* précédé de *προσφέροντες* (ancienne leçon) se réfère à *σὲ ὑμνοῦμεν* etc. Presque toutes les éditions donnent ici le change en mettant des points où il n'en faut pas (au moins d'après la façon moderne de lecture et d'édition). Ainsi les deux termes eucharistiques *σὲ εὐλογοῦμεν, σοὶ εὐχαριστοῦμεν* dans la bouche du peuple sont ici la réponse et la confirmation

à l'*εὐχαριστήσωμεν* du célébrant au début de l'anaphore. Cette prière centrale de la Liturgie lui donne son ton fondamental et souhaitons que cet esprit d'*Εὐχαριστία* n'y disparaisse jamais. Remercions aussi l'A. d'avoir ajouté à cette édition un index des citations des livres dictés par l'Esprit du Seigneur. D. I. D.

A.-M. Henry, O. P. — Bréviaires des Fidèles. Préf. du R. P. Bouyer. Paris, Labergerie, 1951 ; in-12, XXXII-1308 p.

Parmi tous les essais de bréviaire pour laïcs qui se répandent aujourd'hui, celui que nous présentons est certainement le mieux réussi. La distribution du psautier, répartie sur tout un mois, rappelle la répartition équilibrée du *Prayer Book* anglican, qui a peut-être été, au cours de l'histoire, la meilleure adaptation du *cursus* psalmodique depuis la règle bénédictine. Les leçons sont de l'Écriture, et les homélies sont choisies avec goût parmi les grandes œuvres patristiques. Le seul reproche que l'on pourrait faire à cet ouvrage, de présentation d'ailleurs parfaite à tous points de vue, est d'être d'un maniement compliqué pour celui qui voudrait se servir des simplifications prévues. Affaire d'initiation et de temps, bien entendu, qu'un lecteur assidu et persévérant arrivera à maîtriser. — Les explications données au début sur l'office divin, ainsi que le lexique et les tables sont déjà à eux seuls des instruments de valeur, qui méritent l'achat du livre. D. O. R.

Herman Schmidt, S. J. — Liturgie et Langue vulgaire. Le problème de la langue liturgique chez les premiers Réformateurs et au Concile de Trente (Coll. *Analecta Gregoriana*, 53). Rome, Université Grégorienne, 1950 ; in-8, 212 p.

H. Ch. Chéry, O. P. — Le Francais, langue liturgique ? (Coll. « Rencontres », 35). Paris, Le Cerf, 1951 ; in-12, 172 p.

Dans le ministère pastoral d'aujourd'hui, le problème de l'emploi liturgique de la langue vulgaire est l'un des plus débattus. Rares sont ceux, toutefois, qui voient toute la complexité de la question et sont à même d'apporter des éléments de solution valables. Les deux ouvrages récensés ici ont le mérite d'être, l'un et l'autre, réalistes et objectifs. Les décrets du Concile de Trente concernant l'emploi du latin étant souvent mal compris, le P. Schmidt en fait ressortir l'exacte portée par l'analyse des discussions qui ont précédé la promulgation des canons. Pour cela l'A. fait revivre devant nous le problème de la langue vulgaire tel qu'il s'est posé au XVIe s. Dans un exposé vraiment remarquable des thèses de Luther, de Zwingle et de Calvin sur la langue de la liturgie, il montre que les Réformateurs ne s'intéressaient qu'à la signification *théologique* de l'usage de la langue vulgaire, le culte offert à Dieu n'ayant de valeur que dans la mesure de la *foi* de ceux qui y participent. Or c'est bien pour des raisons théologiques que les Pères de Trente ont de leur côté, tenu au maintien du latin : affirmer que la valeur sacrificielle de la messe est indépendante de toute question de langue. Là se limite ce qu'ils ont voulu définir. Il faut savoir gré au P. S. d'avoir fait la lumière sur cette question avec tant de compétence et de netteté. Des études de cette sorte sont de la plus grande importance dans cette épineuse question.

Le petit volume du P. Chéry est tout entier pratique. Il groupe autour des notes de l'Église les arguments que l'on fait valoir pour ou contre le latin : le latin expression de la catholicité de l'Église ? expression de son unité ? langue sacrée, gardien de la sainteté de l'Église ? Le latin, obstacle à l'apostolicité de l'Église, à son apostolat ? On trouve dans ces pages les résultats d'une enquête sérieuse et étendue. Les conclusions de l'A. soulignent la nécessité de faire usage de la langue vulgaire dans les multiples domaines liturgiques ou paraliturgiques où l'Église le concède et le recommande, en attendant que l'autorité compétente prenne petit à petit les décisions qui s'imposeront pour un élargissement de la discipline actuelle. — Notons pour terminer que ces deux études se limitent à la seule législation de l'Église latine. En ce domaine, un travail comparatif de la pratique des Églises d'Orient pourrait apporter de précieuses indications et faire disparaître beaucoup de faux problèmes. D. E. L.

Karl Barth. — Dogmatique. T. I, 1er vol. La Doctrine de la Parole de Dieu. Genève, Labor et Fides, 1953, in-8, XV-288 p.

A peine annoncée, voici déjà un premier volume de la traduction de la *Kirchliche Dogmatik.* Il s'agit de la moitié de KD I, 1. C'est le pasteur M. Fernand Ryser de Genève, aidé d'un groupe de pasteurs suisses et français, qui s'est attelé à cette dure besogne. Pour autant que nous avons pu le constater, cette version est très exacte. Ceux qui sont bilingues préférerons peut-être parfois même le texte français. Ce sera le cas par ex. pour les nombreuses citations en vieil allemand, ici traduites en langue moderne. Puisque la pensée théologique du prof. Barth n'a pas cessé d'évoluer, et puisque KD I constituait déjà un progrès sur ce qui avait précédé, il nous eut paru désirable que ce premier volume de la traduction contienne une brève introduction, pour marquer aux non-initiés la ligne principale de cette évolution, ou pour en signaler au moins le fait. Nous pensons en particulier au problème de l'*analogia entis.* Faute d'une telle préface, qui aurait pu éviter d'éventuels jugements hâtifs, les éditeurs seront bien obligés de produire aussi vite que possible les autres volumes des années 1932-1951. Cette omission peut donc d'autre part constituer un utile stimulant. D. T. S.

Jean Mouroux. — L'Expérience chrétienne. Introduction à une théologie. (Coll. « Théologie », 26). Paris, Aubier, 1952 ; in-8, 380 p.

En 1913, la *Revue de Philosophie* que dirigea si longtemps le P. Peillaube, voulut publier un nº spécial consacré à l'*Expérience religieuse dans le christianisme.* Ce fascicule prit des proportions démesurées, et il fallut deux volumes de 300 à 400 p. pour en épuiser le contenu. Le sujet était neuf ; on devait rejoindre les progrès du pragmatisme de Williams James, et on avait, à cette fin, fait appel à 16 collaborateurs, dont très peu étaient spécialisés, car il n'y avait alors guère de spécialistes dans nos rangs. Les plus qualifiés étaient Pacheu, Maréchal, Pinard et Bainvel. L'ouvrage débutait par des études très inégales sur les ordres religieux, comprenait quelques articles sur la psychologie des mystiques, et se terminait par un chapitre de dom Besse sur le chant religieux, et un autre, fameux, de dom Festugière sur *La Liturgie catholique.* — Après 40 ans, que de che-

min parcouru ! Ceci est dû tout d'abord au progrès et au renouvellement des études philosophiques, au sillage tracé par R. Otto par son livre sur *Le Sacré*, et surtout à l'existentialisme. C'est selon une « méthode » nouvelle que M. Mouroux entreprend de traiter son sujet. On y trouve sur la conscience de la foi, sur l'expérience chrétienne chez les écrivains du N. T. (saint Matthieu, saint Paul et saint Jean), des pages qui mettent à profit d'une manière neuve l'utilisation des Écritures. L'Église, la liturgie et les rites y retrouvent leur place, tout aussi bien que la mystique chrétienne. Le chapitre sur les sens spirituels, d'après la tradition patristique et les écrivains postérieurs nous apparaît traité avec compétence. Au centre de tout, c'est le Christ dans la vie du chrétien qui est le nœud de tous les problèmes et le centre de toutes les solutions. D. O. R.

Aelred de Riévaulx. — L'amitié spirituelle. Présentation, édition, traduction et notes par J. Dubois. (Bibl. de Spiritualité médiévale). Bruges, Beyaert, 1948 ; in-8, CIV-208 p. 120 fr. b.

Walter Daniel. — Vita Ailredi abbatis Rievalli. Texte établi et traduit en anglais avec intr. et notes par F. M. Powicke. Londres, Nelson, 1950, in-8, CII-81 doubl. p.

La physionomie attachante d'Aelred séduisit tellement le XIIe siècle anglais, que celui-ci dans son enthousiasme en fit son saint Bernard. En réalité, il harmonise dans sa personne une culture étendue des lettres anciennes avec l'étude de l'Écriture et des Pères (surtout de saint Augustin), une nature pleine de ressources et d'attraits avec l'essort vers la perfection chrétienne. En lui humanisme et ascèse s'épaulent au lieu de s'affronter. Tel nous apparaît ce héros tant dans sa vie que dans ses écrits (cf. P. L. 184). — Son biographe, moine et disciple fervent, écrivit l'année même de la mort du saint. Il a préféré s'en tenir à la partialité du style hagiographique ancien, avec une prédilection marquée pour les miracles, en sorte qu'il eut à se justifier de cette insistance dans une lettre qui fut annexée à la *vita*, l'*Epistola ad Mauricium*. Le trait pittoresque abonde pourtant suffisamment pour évoquer les traits véritables du personnage. Celui-ci apparaît tout entier dans sa conception optimiste de l'amitié chrétienne, objet de son traité le plus original. Sur le canevas de Cicéron, il expose les qualités et les conditions par lesquelles l'Évangile transfigure l'amitié, au point que l'auteur, parlant à des moines, ne redoute pas que réalisée de cette manière, elle ne se dégrade. L'ouvrage méritait une nouvelle présentation, où la suite des idées serait plus apparente, la part délimitée entre Aelred et son modèle et le texte correctement rendu. M. Dubois a réalisé ce dessein. L'un et l'autre auteur ont réussi à traiter leur sujet avec probité et agrément. D. M. F.

T. W. Manson. — The Church's Ministry. Philadelphie, The Westminster Press, 114 p. $ 2.

C'est ici l'édition américaine d'un ouvrage paru en Angleterre. L'A. expose sur la question du ministère un point de vue évangélique (presbytérien) mais dans un esprit largement œcuménique et en réponse aux thèses d'*Apostolic Ministry*, œuvre commune du 'team' anglo-catholique de l'évêque d'Oxford. L'A. part d'une ecclésiologie selon laquelle c'est toute

l'Église qui a reçu la succession apostolique : le seul ministère essentiel étant celui du Seigneur ressuscité, la spécification théologique du ministère importe peu, pourvu que soient présents les « signes de l'Apostolat », les fruits du ministère. Il passe alors à la critique de l'exposé de D. G. Dix pour exposer ses propres vues sur le 'shaliach' et marquer entre autres avec vivacité son désaccord sur l'« Apostolat régional » comme transition entre les Apôtres et l'Épiscopat monarchique. Il s'efforce, en regard, de marquer la multiplicité des développements dans l'Église primitive. Quelle que puisse être la valeur de certaines notations historiques, l'exclusion de la succession apostolique 'catholique', provient d'une divergence initiale sur le terrain ecclésiologique. D. H. M.

S. Neill. — On the Ministry. Londres, SCM Press, 1952 ; in-12, 144 p. 9/6.

Ce n'est pas ici l'ouvrage que l'A. a fait paraître en réponse à *Apostolic Ministry*, mais une série de conférences destinées à des candidats au Ministère ; celles-ci sont d'une piété évangélique très profonde : *Le Ministre et son Dieu, Le Ministre et lui-même* (la vocation), *Le Ministre et son Message* (la prédication), *Le Ministre et son peuple, Le Ministre et le Monde.* En dehors du public visé par l'A., d'autres, même sans être de sa confession, trouveront à s'édifier à la lecture de ces pages. D. H. M.

Bekennende Kirche. Martin Niemöller zum 60. Geburtstag. Munich, Kaiser, 1952 ; in-8, 344 p.

Un groupe d'amis offre ce volume au pasteur Niemöller à l'occasion de son 60e anniversaire. Le titre du livre « Église confessante », terme usité dans l'Église évangélique d'Allemagne depuis les années récentes de lutte, évoque immédiatement pour les protestants allemands le nom de Martin Niemöller, bien connu du reste aussi au-delà des frontières confessionnelles et nationales. Les quarante contributions de ce recueil sont d'un grand intérêt pour l'histoire contemporaine du protestantisme en Europe en général et en Allemagne en particulier. Parmi elles il y en a qui viennent de l'étranger, signées des noms de Bishop Bell, Karl Barth, Eivind Berggrav, Hendrikus Berkhof, Halfdan Högsbro et Pierre Maury. L'ensemble constitue un document œcuménique vivant et instructif. Son centre d'intérêt est moins une personne qu'une époque, dont cette personne est un symbole parmi d'autres. Peut-être ce dernier point est-il parfois un peu oublié dans certains milieux de la *Bekennende Kirche.*

D. T. S.

Verkündigung und Forschung. Theologischer Jahresbericht 1949/50. Éd. par É. Wolf, en collaboration avec W. Holsten, W. Jannasch, E. Käsemann, G. von Rad et E. Schlink. Munich, Kaiser 1951/52 ; in-8, nº 3, p. 161-254. 2.20 DM.

Sous la rédaction du prof. E. Wolf cette série de publications initie, par une analyse critique, aux principales parutions dans le domaine de la théologie. Voici le 3e fascicule du volume concernant la littérature théologique 1949/50. Les différentes matières sont confiées à des spécialistes de

renom. Il n'est pas besoin de s'étendre ici sur l'utilité et l'intérêt de ces bulletins.
D. T. S.

Kirchliches Jahrbuch für die evangelische Kirche in Deutschland. 1951, éd. par J. Beckmann, 78e année. Gütersloh, Bertelsmann, 1952 ; in-8, XII-458 p.

Le contenu de cet annuaire (cf. *Irénikon* 25 (1952) 329) est particulièrement intéressant, tant par la variété des matières traitées que par la façon claire et objective de l'exposé et aussi par le fait que presque tous les documents sont donnés *in extenso*. L'éditeur lui-même y passe en revue la situation de l'Église évangélique en Allemagne, le Synode de Hambourg, le Kirchentag de Berlin, la question de la discipline doctrinale, les difficultés de l'Église en zone soviétique et l'attitude vis-à-vis du réarmement et du problème de la démythologisation (le cas Bultmann). Viennent ensuite : un long rapport du prof. W. Menn de la Centrale œcuménique de Francfort s/M. sur le Mouvement œcuménique dans le cadre du Conseil œcuménique, la première partie d'une chronique du catholicisme allemand 1945-1950 (par W. Sucker) ; vieux problèmes, organisation, situation interne, les expulsés et une statistique ecclésiastique, dont le « *Aus- und Übertrittsbewegung* 1884-1948 » est bien la partie la plus instructive.
D. I. D.

Dr. M. A. Draz. — Initiation au Koran. Paris, Presses universitaires de France, 1951 ; in-8, 168 p., 500 fr. fr.
— **La morale du Koran.** Ibid., 1951 ; in-8, XXVI-718 p. 1500 fr. fr.

L'A., professeur à l'Université Al-Azhar du Caire, nous donne ici deux volumes sur le Coran : Initiation au Coran et Morale du Coran. Le premier ouvrage est un plaidoyer en faveur du Coran, écrit inspiré, d'origine divine et de portée universelle. L'auteur essaie de réfuter toute objection faite à ces affirmations. Beaucoup plus instructif est le second volume ; il donne une connaissance fort complète de la morale coranique ; l'A. y suit le plan d'un traité de morale occidentale : les bases, les fondements, les actes humains, la sanction, les diverses espèces de morale : individuelle, familiale, sociale, civile et religieuse. Les nombreuses citations et les index fournissent aux moralistes un classement du Coran, très utile sous cet aspect. Les moralistes auront intérêt à dépouiller et à consulter cet ouvrage, dont le but est de définir quelle est la morale pratique du Coran. l'A. manifeste ici ses sentiments d'admiration : le Coran, d'après lui, serait œuvre parfaite, qu'on ne discute pas.
D. Th. Bt.

Herders Bildungsbuch. — Der Mensch in seiner Welt. Fribourg-Br., Herder, 1953 ; in-8, XXIV p., 1488 col., 98 illustrations.

L'inspiration de ce grand volume « L'homme dans son univers » provient, pourrait-on dire à en lire l'Introduction, des premières pages de la Genèse même : l'homme est appelé non seulement à *connaître* toutes choses, mais encore à régner sur elles en les gouvernant. L'homme d'au-

jourd'hui sait beaucoup de choses, mais d'une façon incohérente, fragmentaire. La totalité et l'unité du monde lui échappe trop souvent, il en ignore grandement le mystère, ainsi que la place et le rôle qu'il y occupe. Cet ouvrage constitue un vaste ensemble intelligemment construit et coordonné où l'homme apparaît, pour ainsi dire, dans toutes ses dimensions « cosmiques », dans son macro- et microcosme, dans les multiples implications de son existence et de son histoire, bref, dans sa structure et fonction d'universalité et de souveraineté, tel qu'une anthropologie chrétienne pas trop pessimiste aime à s'en faire une idée. Complétant le grand *Lexicon* de Herder, ce tome X l'élève vraiment à un état de perfection qui en augmente encore considérablement la valeur intellectuelle et spirituelle. Un registre détaillé et une bibliographie intentionnellement plus substantielle que complète sont ajoutés à ce volume, permettant non pas tant un travail de spécialisation qu'un approfondissement plus poussé grâce à une meilleure vue d'ensemble, selon le but de cette entreprise (qui, ajoutons-le, est entièrement anonyme). Nous nous permettons d'attirer l'attention sur la dernière partie intitulée « Dieu et l'homme » (col. 1200-1489), et particulièrement sur les soixante dernières colonnes qui traitent avec grande compétence du mouvement œcuménique de notre siècle, jusqu'aux travaux préparatoires de la Conférence d'Evanston de 1954. Les différentes tendances qui se confrontent au sein de ce mouvement sont bien mises en relief. (Mention aurait utilement été faite aussi de la création de la *Ligue internationale pour la Foi et la Constitution apostoliques* [ILAFO], lors de l'assemblée de Lund — non pas contre mais sans elle —, avec une explication des raisons qui ont conduit à cette nouvelle initiative). Nous ne pouvons que féliciter l'équipe qui a réalisé cette belle œuvre d'érudition et de foi. D. T. S.

Rembert Sorg, O. S. B. — Towards a benedictine Theology of Manual Work. Lisle (Ill.), Benedictine Orient, 1951 ; in-12, 124 p.

L'A., nous dit-on, allie la pratique à la théorie ; il travaille de ses mains dans les forêts du Wisconsin. La conception du travail manuel que présente la Règle de saint Benoît répond, dit-il, à une vraie théologie du travail manuel ; la société contemporaine le considère trop comme une simple matière, un objet de commerce, et un trafic, sans tenir compte des facteurs humains. L'A. n'a aucune difficulté à montrer la dignité chrétienne du travail dans la tradition que conservèrent, maintinrent et transmirent les premiers moines et les grands fondateurs : Saint Antoine, saint Pachome, saint Basile, saint Benoît. Ce travail est « d'institution apostolique ». La Règle bénédictine continue cette tradition et donne au travail une valeur sacrée par son union avec la liturgie : *ora et labora*. Dans une 4e partie, l'A. montre comment le laïcat trouvera en ces idées et en ces réalisations, tout en même temps une doctrine qu'une ascèse du travail chrétien. Ouvrage à la fois doctrinal, historique et très actuel.

D. Th. Bt.

Édouard Mauris. — Le travail de l'homme et son œuvre. (Cahiers théologiques 27). Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1950 ; in-8, 39 p.

Herrade Mehl-Koehnlein. — L'homme selon l'apôtre Paul. (Même coll., 28). Ibid. 1951 ; in-8, 50 p.

Deux études d'anthropologie biblique, dont la première trace quelques linéaments d'une théologie et d'une éthique du travail. Elle signale une double tentation : la fuite devant le travail et l'absorption de l'homme par le travail. « La chute a dégradé l'œuvre en travail » (p. 26). Ce n'est pas le travail comme tel qui est important, mais sa « perméabilité à la présence de Dieu » (p. 23).

Il n'y a pas de travail « en soi ». L'Écriture ne connaît non plus d'homme « en soi ». Ceci, l'autre cahier le démontre bien en examinant les principales notions anthropologiques chez l'apôtre Paul (*σῶμα, σάρξ, ψυχή, νοῦς*). L'anthropologie biblique en général est fondamentalement en référence à Dieu. D'autre part « l'homme n'existe qu'en fonction de sa liberté » (p. 27). L'homme naturel, décrit dans *Rom.* 1, est celui qui a mal choisi, qui a fait un mauvais usage de sa première liberté. L'homme sauvé est remis dans cette liberté par l'Esprit. L'A. ne semble pas admettre qu'un tel homme puisse encore perdre cette « nouveauté de vie » dans la suite. Le conflit décrit par *Rom.* 7 est pour lui seulement théorique et non pas celui du chrétien (p. 29-30 ; 41). Abstraction faite de ce passage paulinien discuté, la notion ici donnée de la nouvelle liberté nous paraît incomplète. Importante, par contre, est son insistance sur l'aspect ecclésiologique du « nouveau service » sous le régime de l'Esprit (p. 43 ss.).

D. T. S.

Johannes Hessen. — Lehrbuch der Philosophie. I. Wissenschaftslehre. II. Wertlehre. III. Wirklichkeitslehre. Munich, Reinhardt, 1947, 1948 et 1950 ; in-8, 316, 300 et 371 p.

Veritati. Festschrift zum 60. Geburtstag von Johannes Hessen. Ibid. 1949 ; in-8, 195 p.

Le recueil *Veritati* contient une quinzaine d'études philosophiques et théologiques par lesquelles des collègues, amis et disciples, ont voulu honorer le Dr. Joh. Hessen à l'occasion de son soixantième anniversaire. Cet ensemble très varié reflète bien l'œuvre particulièrement riche du prof. Hessen. Une longue liste bibliographique clôt ce livre, énumérant ses publications entre 1916 et 1946. On en trouve quelques-unes d'un intérêt directement œcuménique. Aussi voit-on figurer parmi les collaborateurs du *Festschrift* un Paul Althaus, un Friedrich Heiler, un Oskar Schroeder.

Les trois volumes du manuel de Philosophie témoignent avec évidence du réalisme universel de ce penseur original. On peut y constater — ce qui est assez rare dans ce domaine — qu'il pense aussi constamment à ses lecteurs, en s'exprimant à leur intention avec un maximum de clarté et de transparence. On trouvera difficilement une meilleure introduction à la philosophie, surtout parce qu'elle n'enseigne pas uniquement, mais sait stimuler la réflexion en donnant le goût de l'investigation personnelle, tout en mettant aussi l'étudiant au plein milieu des préoccupations philosophiques contemporaines.

D. T. S.

Lev Chestov. — Athènes et Jérusalem (en russe), YMCA-Press, Paris, in-8 ; 275 p.

La traduction française de ce livre dont voici enfin le texte russe original, a déjà paru en 1938, l'année même de la mort du philosophe. Nous

y avons alors consacré quelques pages (Cfr *Irénikon* XVI (1939), p. 22-37). C'est sans doute dans cette dernière œuvre de Chestov que son idée — toujours la même : le conflit qu'il découvre entre la raison raisonnante et la foi — s'exprime le mieux. Il s'agit d'une « philosophie de la foi », comme Berdjaev l'a caractérisée. La pensée paradoxale et kierkegaardienne de Chestov n'a pas manqué d'impressionner par sa vivacité et son ardeur. Ce qui lui manque, c'est le contrôle d'une « théologie de la foi », en sorte qu'elle s'égare parfois, malgré tout, sur les routes d'Athènes et assez loin de Jérusalem. D. T. S.

Paul Peeters, S. J. — Sentences intemporelles d'un vieil historien. Desclée de Brouwer, 1952 ; in-16, X-82 p.

Il s'agit de 270 aphorismes de saveur plutôt profane tirés des notes du célèbre bollandiste, décédé en août 1950. Comme l'éditeur le remarque, ce sont des « notes en marge de la comédie humaine, dont le spectacle l'intéressait toujours ». En voici un spécimen : « Les idées ont, comme les chiffres, une valeur de position. Leur rang d'importance se mesure à la file de zéros qui leur font queue » (n° 246). Moins âpre, mais aussi lapidaire est le n° 4 : « Certains critiques se plaisent dans les questions claires comme les marchands de parapluies aiment le beau temps ». Un petit volume qui ne manquera pas de divertir. D. T. S.

Emmanuel Swedenborg. — Rational Psychology. Trad. du latin par N. Rogers et Acton. Philadelphie, Swedenborg Scientific Association, 1950 ; in-8, XII-343 p., 17 dl.

Cette œuvre date de 1742. Elle est donc antérieure de trois ans à l'illumination d'en-haut, dont l'auteur de l'*Arcana Celestia* allait être gratifié. Quoique elle ait déjà été traduite, l'éditeur, A. Acton, un fervent swedenborgien, a voulu la refaire scrupuleusement sur l'original latin, pour remédier à toute incorrection et tout relâchement de la pensée du célèbre mystique suédois. J. D. S.

HISTOIRE

Ernst Walter Zeeden. — Martin Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums. II. B. « Dokumente » zur inneren Entwicklung des deutschen Protestantismus von Luthers Tode bis zum Beginn der Goethezeit. Fribourg, Herder, 1952 ; in-8, XII-474 p.

Ceux qui ont pris contact avec le premier volume de l'étude du prof. Zeeden (cfr *Irénikon* XIII (1950), p. 482), accueilleront avec satisfaction ce second tome contenant les documents qui ont servi de base à son histoire de l'évolution de la pensée luthérienne aux XVIe, XVIIe et XVIIIe siècle. Ces recherches sont étonnamment révélatrices de la nature du protestantisme, vu dans son efficience historique. Au dogmatisme luthérien du XVIIe siècle, alors que la théologie était encore en honneur, succède une ère d'émancipation, avec les thèmes dominants de la tolérance et de la liberté. On vivait dans l'illusion de continuer la Réforme, mais en réalité

le mouvement réformateur souffrait d'une perte progressive de substance théologique. Ce processus aboutira à une situation que caractérisent deux noms : ceux de Herder et Hamann. Mais ce sera la tendance humanisante du premier qui marquera jusqu'à l'époque récente la ligne principale de la pensée protestante. Et ce ne sera qu'en notre siècle que se fera entendre un pressant appel réclamant un « retour à Luther » et à ses véritables préoccupations théologiques. Les textes ici publiés contiennent plusieurs aperçus sur les rapports interconfessionnels (à noter comme remarquable la lettre de Leibnitz au comte Ernst sur son attitude envers l'Église romaine, p. 174-177). En soi, même indépendamment du volume I, ce recueil de documents constitue une histoire vivante et des plus éclairantes.

D. T. S.

Paul Joachimsen. — Die Reformation als Epoche der deutschen Geschichte. Munich, Kaiser et Oldenbourg, 1951 ; in-8, 312 p.

M. O. Schottenloher publie, d'après le ms original, le texte intégral de cette étude, parue jadis en raccourci dans *La Propyläen Weltgeschichte.* L'exposé ne diffère pas essentiellement du précédent mais est rendu plus précis. L'A., le grand historien disciple de Ranke, étudie ici la Réforme comme le fait d'une Allemagne devenue majeure, et qui recherche sa liberté au sein d'un monde en pleine transformation politique, économique, sociale et culturelle. — Un appendice de l'éditeur donne quelques détails sur l'A. lui-même. D. H. M.

E. G. Schwiebert. — Luther and his times. Saint-Louis, Concordia, 1950 ; in-8, 892 p.

L'A. un des grands luthériologues de notre époque, présente ici un vaste *compendium* de la vie et de l'œuvre de Luther. Il tient compte des travaux de ces vingt dernières années et incorpore également des recherches personnelles, en particulier sa thèse sur l'Université de Wittemberg. C'est là le travail de toute une vie et l'on comprend que l'information historique soit très poussée. Le point de vue est luthérien. L'A. voit dans la genèse de Luther un fait essentiellement doctrinal. Il semble souvent confondre l'Église catholique et certaines de ses déviations médiévales et n'être guère conscient de l'antiquité et de l'universalité (Orient également) des grandes thèses catholiques. La bibliographie est surtout allemande et luthérienne. Strohl est à l'honneur mais Febvre est à peine mentionné (dans le texte). Denifle et Grisar ne sont pas perdus de vue — on peut le regretter. Lortz est ignoré. D. H. M.

Robert S. Bosher. — The Making of the Restauration Settlement. The influence of the Laudians 1649-1662. Londres, A. et C. Black, 1951 ; in-8, 309 p. 25/—.

Cet ouvrage dû à un historien américain est d'un intérêt exceptionnel pour qui veut approfondir la situation de l'Anglicanisme sous le *Commonwealth,* et saisir l'origine des événements de 1661-1662. On y étudie en effet l'œuvre des disciples de Laud soit en Angleterre où, minorité persécutée, ils maintinrent presque seuls la tradition anglicane, soit en exil

(en France surtout) où ils travaillèrent dans le même sens (l'A. donne en appendice la liste des exilés) tout en se défendant contre les huguenots et les catholiques. L'on prend ainsi davantage contact avec les protagonistes de ce mouvement : Cosin, Sheldon, Morley, Hammond et surtout Hyde (Clarendon) qui finit par se laisser gagner. Cela leur permit de mettre la main sur l'Établissement (1660-1661), mais, l'A. ne le souligne peut-être pas assez, la Restauration ne se fit pas tellement à leur profit. Caractéristique est d'ailleurs à ce point de vue le compromis liturgique de 1662 que l'A. étudie brièvement. Il eût pu également insister davantage sur l'œuvre théologique de la période du *Commonwealth* et sur sa signification. Le Prof. N. Sykes de Cambridge exprime dans la préface son accord.

D. H. M.

H. J. McLachlan. — Socinianism in seventeenth-century England. Londres, Oxford University Press, 1951 ; in-8, VIII-352 p., 25/—.

Avec une sympathie marquée pour l'objet de son travail, l'A. étudie les origines du socinianisme particulièrement en Pologne, et sa diffusion en Angleterre par l'intermédiaire de la Hollande. Il montre son influence sur le développement d'une théologie libérale, en particulier sur le cercle de Great Tew. A ce propos, il nous semble malgré tout exagérer le rationalisme de Laud, et trop facilement confondre les défenseurs des « fondamentaux » en un seul groupe, malgré une tendance foncière chez tous à l'irénisme. L'A. a raison d'insister sur l'importance de la *brevis disquisitio* et de la *Dissertatio de pace et concordia*. A propos de cette dernière, l'A. qui cite (p. 84) la note d'un ms, ne rapporte pas la mention correspondante faite effectivement dans *Charity Maintained* de Knott (ch. 3, 19). Il passe ensuite au *Cambridge Liberals*, puis a tout un chapitre très minutieux sur la diffusion de la littérature socinienne. Enfin, il montre l'évolution du socinianisme en unitarisme, à partir de Bidde. C'est là une œuvre très érudite, dans laquelle cependant l'A. n'a pu résister à un certain enthousiasme pour la doctrine socinienne. P. 78, pour la date de *Charity Maintained*, lire 1634 et non 1644. D. H. M.

Geoffrey Soden. — Godfrey Goodman, bishop of Gloucester, 1583-1656. Londres, SPCK, 1953 ; in-8, 51 p., 42/—.

Goodman est certainement l'évêque le plus catholique du XVII[e] siècle anglican. Il finira même par adhérer à Rome à la fin de sa vie. Sa position lui valu une existence mouvementée en un siècle d'érastianisme, et sur ce point, il se sépara de Laud avec éclat. C'est à cette figure assez négligée par les historiens que l'A. — un disciple spirituel de l'évêque, si l'on peut en juger à mainte remarque, — consacre cet ouvrage solidement construit et basé sur des sources nouvelles, en particulier les Mémoires de Panzani. Les idées de G. l'amenèrent à jouer un rôle non négligeable dans les tentatives d'union avec Rome auxquelles travaillait son grand ami Santa Clara. Par la suite, après le refus des Canons laudiens de 1640 et sa déposition par le Long Parlement, il finit par relâcher ses liens avec l'anglicanisme. L'A. tient qu'il ne les rompit jamais entièrement, et place son adhésion à Rome aux derniers moments de sa vie. D. H. M.

C.-J. Stranks. — The life and writing of Jeremy Taylor. Londres, SPCK, 1952 ; in-8, 320 p, 25/—.

Depuis le travail de Gosse (1907), rien de sérieux n'avait paru sur Taylor. L'A. écrit une nouvelle biographie en faisant usage d'un matériel nouveau, en particulier de 13 lettres de T. lui-même. Il commente également à leur place chronologique les principales œuvres. Notons qu'il aborde le problème de la contradiction entre *Episcopacy asserted* et *The liberty of Prophezying* et des explications peu satisfaisantes de Taylor à ce sujet. Ceci n'est qu'une illustration du caractère assez peu original et conséquent de la théologie de l'évêque. Il restera comme casuiste et surtout comme auteur d'une remarquable littérature de dévotion : *The great Exemplar, Holy Living, Holy Dying* — domaine où il est vraiment chez lui. En dépit de quelques passages un peu conventionnels, cet ouvrage constitue une remarquable introduction à cette figure classique du XVIIe siècle anglican. D. H. M.

Joseph Lortz. — Die Reformation als Religioses Anliegen heute. Trèves. Paulinus Verlag, 1948 ; in-8, 285 p.

L'A. a rassemblé 4 conférences prononcées devant des catholiques et des protestants et destinées à promouvoir une meilleure compréhension entre eux. La 1re consacrée aux causes de la Réforme, met surtout en relief la responsabilité de l'Église Catholique. La seconde étudie l'évolution de Luther. Lortz y insiste sur l'aspect subjectif de la tentative du Réformateur et sur le caractère partiel de son effort : il a ignoré la plénitude du catholicisme traditionnel. La signification de la Contre-Réforme fait l'objet de l'exposé suivant. Enfin, pour conclure, l'A. essaie d'indiquer les divergences apparentes qui peuvent facilement se réduire (langue vulgaire, doctrine sacramentaire, messe, rapports Tradition-Écriture) et les oppositions qui semblent irréductibles (part de l'homme dans l'œuvre du salut, magistère infaillible). Nous ne savons si la distinction de ces deux groupes se justifie pleinement. L'A. entend, en tout cas, indiquer les points qui devraient aujourd'hui retenir plus spécialement l'attention des deux confessions. D. H. M.

Joseph Lortz. — Wie kam es zur Reformation ? Einsiedeln, Johannes Verlag, 1950 ; in-8, 72 p.

C'est ici la première conférence de l'ouvrage précédent légèrement modifiée et présentée dans une élégante collection. D. H. M.

Jean Dagens. — Bérulle et les origines de la restauration catholique (1575-1611). Paris, Desclée de Brouwer, 1952 ; in-8, 458 p.

L'intérêt de ce premier volume fait attendre avec impatience le second annoncé, qui couvrira une période plus disputée, et fera voir l'influence de Bérulle sur son disciple Saint-Cyran. Cette influence, on la pressent déjà ici. Bérulle, en effet, s'était écarté un peu de la scolastique : au-dessus du sentiment, de la raison et de la volonté, on voyait poindre déjà chez lui l'*apex mentis*, le « cœur » qui l'apparenterait à Pascal. — M. D. est très

agréable à lire, malgré toute l'érudition qui est à la base de son œuvre. Il nous fait goûter la douceur de la pensée bérullienne, comme p. ex. cette admirable thèse du silence mystique, seule louange digne de Dieu : « Sa vie se passe de silence en silence, de silence d'adoration en silence de transformation, son esprit et ses sens conspirent également à former et à perpétuer en elle cette vie de silence ». Quelles leçons pour le XXe siècle ! — A remarquer au ch. II, les pages sur l'antiquité sacrée et le retour aux sources au temps de Bérulle (Bible et Pères), qui intéresseront plus d'un de nos contemporains. C. A. B.

Francesco Ruffini. — Studi sul Giansenismo. Con introduzione et a cura di E. D. Codignola. Florence, « Nuova Italia » ; in-12, XII-288 p.

Cet ouvrage posthume, du à la plume dû biographe de Manzoni, a été édité par M. Codignola, historien du jansénisme lui aussi. Il est surprenant de constater le nombre des études parues en Italie depuis les débuts du XXe siècle sur l'histoire et la littérature janséniste. Sans doute les historiens ont-ils senti que le *Renascimento* était le fruit de plusieurs forces spontanées, et en ont-ils cherché des traces dans la littérature jacobine en France et en Italie. La démocratie de certains jansénistes a dû leur plaire. — Dans cet ouvrage, l'A. traite de la nature et de la grâce ainsi que de la morale janséniste, avec le sérieux d'un traité théologique, tout en se souvenant que, s'il étudie les doctrines, c'est pour mieux comprendre les hommes et leurs inspirations. Remarquons à quel point la théologie de la grâce est aujourd'hui devenue partie importante des études littéraires, dans les universités où la littérature française ou italienne est sérieusement étudiée. C. A. B.

I. Řezáč S. J. — De Monachismo, secundum recensionem Legislationem Russicam. (*Orientalia Christiana Analecta*). — Roma, Pont. Inst. Oriental., in-8, 329 p.

M. J. Rouët de Journel, S. J. — Monachisme et Monastères russes. Paris, Payot, 1952 ; in-8, 217 p., 8 gravures hors-texte, 750 fr. fr.

Ivan Kologrivof, S. J. — Essai sur la sainteté en Russie. Bruges, Beyaert, 1953 ; in-8, 448 p., 185 fr.

E. Benz. — Russische Heiligenlegenden (Traduction et notes par G. Apel, E. Benz, W. Fritze, A. Luther et Tschizewskij). Zurich, Die Waage, 1953 ; in-8, 524 p., 56 reproductions d'icones h. t.

N. Gorodetskij. — Saint Tikhon Zadonskij, Inspirer of Dostoevsky. Londres, S. P. C. K., 1951 ; in-8, XII-250 p., 21/—.

Les monastères russes ont joué un rôle très important dans l'histoire de la Russie, mais leur influence sur la piété et la spiritualité russe est plus grande encore. L'histoire de ces monastères, leurs règles, leur vie et les moines qui les ont illustrés, nous étaient connus surtout par les romanciers russes, traduits en français. Voici quatre ouvrages scientifiques de professeurs d'université et une biographie d'édification, qui révéleront ce domaine, jusqu'ici fermé, de l'ascèse et de la contemplation russe. L'étude très documentée du professeur de droit canonique de l'Institut Oriental à Rome, publie, explique et complète le « Statut concernant le Monachisme de toute la Russie » élaboré au Concile russe de 1917-1918

et jamais entré en vigueur à cause de la révolution bolchévique. En 97 articles, cette législation claire et précise touche toutes les institutions de la vie monastique. Une comparaison avec le récent droit monastique oriental publié à Rome révélerait une grande analogie, quoique certains points ne soient pas traités : clôture, démission ou sortie des moines, érection et suppression des monastères. Le mérite de l'A. est d'avoir expliqué ces prescriptions par les sources : Pacôme, Basile, Théodore Studite, par les canonistes orientaux et les circonstances historiques. L'ouvrage du R. P. Rouët de Journel nous donne une courte mais substantielle histoire des principaux monastères russes : Kiev, la Laure S[t] Serge, Solovski, la Laure d'Alexandre Nevski, Optina Poustine, le Mont-Athos ; l'A. marque surtout les deux tendances qui se côtoyent ou s'opposent au cours de l'histoire : contemplations ou activité charitable dans le monde. — Le R. P. Kologrivof résume en français son enseignement donné à l'Institut Oriental de Rome sur la spiritualité ou la sainteté russe : en dehors des princes vaillants ou souffrants et quelques fous pour le Christ, ce sont avant tout les moines, qui deviennent les maîtres de la vie intérieure : les Théodose, Serge de Radonège, Nil Sorskij, Joseph de Volokolamsk, Dimitri de Rostov, Tikhon de Zadonsk, Séraphin de Sarov. — Quant au prof. E. Benz de l'Université de Marbourg, il nous met à même de connaître les saints russes dans les « vies » ou légendes originales : publier des vies de saints est un minutieux et ingrat travail ; les remettre dans leur cadre et les faire goûter des lecteurs est un talent. Certes, l'A. a des collaborateurs et parmi eux il y a le prof. Tschizewskij, spécialiste de l'hagiographie russe, mais l'organisateur du travail et son animateur, est, comme on peut le lire dans l'introduction, le prof. E. Benz. Il montre que les vertus héroïques de ces saints ne sont pas différentes de celles de nos saints, mais qu'elles ont été pratiquées sous un autre climat, dans d'autres circonstances, avec une mentalité autre, et ces détails, soigneusement relevés, rendent la lecture attachante. Les auteurs ne manquent pas pour autant de signaler les influences des vies grecques, des Dialogues de S. Grégoire et des récits de Grégoire de Tours, car à cette époque et en dépit des invasions mongoles, la Russie s'intéressait à l'Occident. — Le dernier ouvrage signalé ici est une étude pleine de foi, de piété et d'observation. L'A. avec son tempérament de femme, a distingué dans la perfection morale de Tikhon ce qu'il y a d'humain : les imperfections naturelles, qui ne disparaissent pas mais montrent mieux l'ardeur à la recherche de Dieu, le zèle dans le ministère des fidèles et puis à la fin, la retraite définitive du monde pour vivre de Dieu seul. — Tout lecteur connaissant le russe sera choqué de la déformation orthographique de noms de saints russes : plusieurs de ces noms ne sont plus ni grecs, ni russes, ni anglais. Une simple transcription du mot russe n'aurait-il pas suffi ? D. T. B.

Philip K. Hitti. — History of Syria, including Lebanon and Palestine. Londres, Macmillan, 1951 ; in-8, XXV-749 p. ; nombreuses cartes et ill. ; 42 sh.

La Syrie, dont il est question ici, n'est pas uniquement la nation, aux frontières bien déterminées, que nous connaissons aujourd'hui. Il s'agit de tout ce que, depuis la plus lointaine histoire, on place sous ce nom. Sans

aucun doute, on y a entendu le Liban actuel, la Palestine, la Transjordanie et partie d'États voisins. Mais c'est dans les fondements et les prolongements historiques lointains, c'est dans les mouvements divers, des cultures, des migrations, des invasions, c'est dans l'expansion religieuse des trois religions monothéistes que l'A. cherche cette Syrie, appelée « le berceau de l'Humanité »... et des dieux ! — C'était un plan audacieux que d'écrire cette histoire. En effet, personne n'avait osé, jusqu'ici, embrasser d'un seul coup d'œil pareille variété de questions, de situations religieuses, d'événements politiques, d'institutions en formation. L'A. ne donne pas de bibliographie ; l'on devrait plutôt rédiger un catalogue, tant la « Syrie » a déjà été étudiée, sous des aspects particuliers. Les notes, au bas des pages, contiennent une grande information bibliographique. — Dans la première Partie, sont établies les bases géographiques, géologiques, climatériques et ethnologiques. La IIe Partie est consacrée aux anciens sémites : Phéniciens, Hébreux, Araméens et à leurs relations avec les grands empires voisins (Égypte, Babylonie, Assyrie). La période gréco-romaine (IIIe Partie) s'étend depuis Alexandre-le-Grand jusqu'à la naissance de l'Islam ; elle comprend tout ce qui regarde les origines chrétiennes, les Églises mineures, l'influence de Byzance, les premières hérésies et schismes. La IVe Partie étudie l'Ère arabe qui se clôt en 1517, par la victoire du sultan Ottoman Salien I sur l'armée égyptienne. Trois chapitres terminent cette histoire, celle de peuples qui maintenant tiennent leurs destinées dans leurs propres mains. — Il y a lieu d'admirer cette synthèse unique. L'A. a soumis à des spécialistes les diverses parties de son travail ; la synthèse est par conséquent exacte jusque dans les détails, ce qui d'ailleurs la légitime. Nous recommandons vivement cette Histoire de Syrie à quiconque s'intéresse aux problèmes religieux du Proche-Orient. Plus largement, nous dirons qu'il faut considérer cet ouvrage comme un des manuels indispensables pour l'étude de notre civilisation indo-européenne, pour l'étude biblique, de l'Islam, etc. — Le grand nombre de cartes et d'illustrations, qui complètent le volume, justifient cette qualité de *manuel*. C'est un grand livre, tel que le méritait son sujet.

D. Th. Bt.

Theodore H. Papadopoullos. — Studies and Documents relating to the History of the Greek Church and People under Turkish Domination. Bibliotheca Graeci Aevi Posterioris. I. Wetteren, Scaldis, 1952, in-8, XXIV-507 p. 490 fr.

Ce volume constitue une belle contribution à l'histoire de l'Église grecque sous la domination turque (*Prolegomena*, p. 1-158) et spécialement du patriarcat de Cyrille V (1748-51, 1752-7) où l'A. fait un examen critique des historiens Macraios et Vendotis, résume les *Acta* de 84 patriarcats, et décrit le rôle du moine Auxentios qui s'opposa à la rebaptisation des Latins ordonnée par le patriarche. Enfin il commente et publie le *Planosparaktis* (déchireur d'erreur), longue poésie en vers politiques due à un ennemi du patriarche. — Les *Prolegomena* montrent comment l'autorité spirituelle et constitutionnelle du patriarcat œcuménique s'est affermie pendant l'occupation turque. L'A. passe rapidement en revue son organisation administrative et sa juridiction géographique et étudie les effets positifs et négatifs d'un tel régime ecclésiastique pour l'évolution

historique de la nation grecque. — On ne saurait bien comprendre la situation actuelle ecclésiastique et religieuse en Grèce si l'on ne tient compte de tous ces faits. La conscience orthodoxe grecque a eu presque toujours une note anti-latine. — Des *Indices* détaillés des mots grecs et des noms achèvent le volume. D. I. D.

Sir Edmond Craster. — History of the Bodleian Library, 1845-1945. Oxford, Clarendon Press, 1952 ; in-8, XII-372 p., un cahier de hors-textes.

La *Bodleian Library* à Oxford n'est pas qu'une bibliothèque : elle est une institution, connue et respectée partout. Cette histoire est donc bienvenue, non seulement des savants, mais aussi de tous les anciens étudiants d'Oxford, et de tous ces gens sages qui s'intéressent aux choses du passé. Quelques désavantages, cependant, inévitables dans un livre de cette espèce : il y a trop d'éléments qui se rangent autour du thème central, trop de petites histoires de gens, de livres acquis et de luttes universitaires. Le lecteur moyen sera vite agacé par les détails financiers, et le savant y trouvera les notes biographiques sans rapport avec le développement de la bibliothèque. — L'A. a cependant atteint son but, un monument d'érudition et de science. Si presque personne ne s'intéressera au livre entier, tout le monde trouvera d'agréables moments à le parcourir. Enfin, comme la bibliothèque qu'il décrit, ce livre est bien illustré, orné de commodes et synthétiques index. P. TICKELL.

A. Esdaille. — The British Museum Library. Londres, Allen et Unwin, 1948 ; in-8, 388 p. 15/—.

Seul le grand catalogue constitue un guide complet des immenses trésors de cette bibliothèque qui restera longtemps encore sans doute la plus vaste du monde. Le présent ouvrage en veut résumer l'histoire, et en indiquer les principales richesses. Le lecteur y trouvera de nombreuses indications qu'ailleurs il chercherait en vain. C. A. B.

Paschal Kinsel et Leonard Henry, O. F. M. — The catholic Shrines of the Holy Land. Londres, Cassell, s. d. (imprimé en U. S. A.) ; in-4, 200 p., nombreuses pl. en noir et en coul. d'A. Wagg.

Album de souvenirs, pour le pèlerin de Terre-Sainte, mais aussi sorte d'introduction, d'agréable lecture et de belle images, à l'Évangile ; cet ouvrage est, en outre, une vivante peinture de la vie en Palestine, actuellement, avec les cérémonies, la vie quotidienne et, hélas, aussi les difficultés entre les rites comme entre Juifs et Arabes. Ceux qui ont visité la Terre Sainte récemment retrouveront l'atmosphère et les physionomies qui font aujourd'hui partie intégrante de ces lieux. Les AA. auraient davantage magnifié l'œuvre accomplie par l'Église catholique, en faisant voir la part des autres rites et Ordres ou congrégations religieuses.

D. TH. BT.

Otto G. von Simson. — **Sacred Fortress.** Byzantine Art and Statecraft in Ravenna. Chicago, The University Press ; in-4, 150 p. 48 pl. ; h.-t., 10 dl.

Dans cet ouvrage, l'analyse des grandes œuvres d'art que sont, à Ravenne, Saint-Vital, Saint-Apollinaire in Classe et Saint-Apollinaire le Neuf, est faite de manière à les placer dans le contexte historique, théologique et politique de l'époque (le VIe siècle) où elles furent exécutées. l'A. en prend occasion pour dresser une splendide synthèse de ce que fut cette époque si importante dans l'évolution qui prépara la séparation de l'Orient avec l'Occident. Ravenne fut le théâtre, l'empereur Justinien, l'Archevêque Maximien et l'artiste Julien l'Argentaire les acteurs d'un drame, dont l'histoire du christianisme et sa pensée portent toujours le poids. Parmi les découvertes remarquables que nous communique l'A., nous signalons spécialement ce qu'il dit au chapitre : VI « Orient et Occident à Ravenne ». Par l'étude, l'analyse et la comparaison des personnages, de leurs attributs, il parvient à préciser l'état d'esprit des acteurs du drame, au moment où les théologies d'Orient et d'Occident prennent des voies séparées. Théologiens, historiens et liturgistes, autant qu'archéologues, trouveront bénéfice à étudier cet ouvrage. Il doit être classé parmi les grands livres de la byzantinologie. L'A., qui connaît parfaitement ce dont il parle, et ceci dans tous les domaines, a traité son sujet avec une grandeur et une élévation de pensée qui rendent cette lecture réellement passionnante. Les 48 planches hors-texte, en noir, sont un remarquable complément.

D. Th. Bt.

Michael Huxley. — **The Root of Europe.** Studies in the diffusion of Greek Culture. Londres, The Geographical Magazine, 1952 ; in-4, 108 p., nombr. illustr., 15/—.

Quoique de peu de pages — au surplus considérablement illustrées de documents souvent nouveaux et de cartes fort suggestives — cet ouvrage est une petite merveille qui vaut en bien d'autres plus considérables. Différents auteurs ont contribué à cette publication : Dr. R. W. Moore, Dr. W. W. Tarn, Dr. C. H. V. Sutherland, H. St. L. B. Moss, Dr. F. Sherewood Taylor, Steven Runciman, Prof. F. Dvornik. Ils nous montrent combien profondément la culture européenne est pénétrée par l'hellénisme et par le byzantinisme. St. Runciman nous rappelle cependant comment Sassanides, Musulmans et Ottomans bénéficièrent aussi de la civilisation byzantine. L'Occident, dès les premiers siècles du christianisme, puis durant le moyen âge, les pays d'Europe Centrale, la Russie enfin furent conquis spirituellement, et non par la force des armes, à des expressions religieuses ou artistiques de la pensée byzantine. Cet ouvrage devrait être lu avec celui de M. von Simson. Tous deux mettent bien en valeur l'importance, pour notre civilisation et notre histoire, de cet héritage hellénistique et byzantin.

D. Th. Bt.

Stuart Pigott et Glyn E. Daniel. — **A Picture Book of ancient British Art.** Cambridge University Press, 1951 ; in-8, 28 p. 73 pl. ; pl. h.-t.

Il s'agit ici d'analyser un choix d'œuvres d'art préhistorique trouvées dans les Iles Britanniques. Ce n'est pas peu de chose que de pouvoir produire des pièces datant de 2.000 ans avant J.-C. L'A. veut se limiter ; aussi ne discute-t-il pas les origines de l'art celtique, car l'affirmation du 2e paragraphe, page 7, que nous acceptons, demanderait plus d'explications. Ouvrage de grand intérêt historique, orné de reproductions fort claires. D. TH. BT.

Jacques Madaule, Brigitte Luc, Georges Gaillard, Abbé Branthomme. — Pèlerins comme nos Pères. Saint-Mandé, La Tourelle, 1950 ; in-4, 175 p. ill.

« Les pèlerinages sont un fait révélateur des mouvements profonds de l'humanité » dit l'abbé Jean Rodhain, dans la préface de ce bel ouvrage écrit par un groupe de français qui s'en allèrent à Saint-Jacques de Compostelle par les anciens chemins. Tour à tour Histoire, Art, Piété, Mystique des pèlerinages sont évoqués pour exalter un des plus fameux sanctuaires de la chrétienté. Un fort beau livre. D. TH. BT.

L. Vazquez de Parga, J. M. Lacarra, J. Uria Riu. — Las Peregrinaciones a Santiago de Compostella. Madrid, Consejo Superior de Inv. Cient., 1948 et 1949 ; 3 tomes in-4, 592, 596, 260 pp., cartes et plans ; au 3e tome, 148 phot. h.-t.

Il est désormais impossible de traiter du pèlerinage à Saint-Jacques de Compostelle, sans avoir étudié cette œuvre monumentale. Le 1er tome étudie le pèlerinage de Saint-Jacques sous divers points de vue ; le 2e tome examine spécialement les routes qui conduisent à Compostelle ; le 3e tome produit les documents, les tables, des photographies, une carte en couleur. L'histoire avait déjà souligné l'importance de ce pèlerinage dans la chrétienté médiévale ; l'archéologie (voir les ouvrages de Kingsley-Poorter, qui traça la route à d'autres) démontra à son tour combien Compostelle est important dans la formation de l'art occidental ; les documents contenus dans ces volumes font maintes fois apparaître un autre rôle de Saint-Jacques à Compostelle : celui d'unificateur de la chrétienté ; on y voit même venir des pèlerins d'Orient. — Avec l'ouvrage en trois volumes, paru en 1944, de W. M. Whitehill sur le « *Liber Sancti Jacobi* », on est maintenant fort bien documenté sur ce pèlerinage célèbre.
D. TH. BT.

J. C. S. Nias. — Gorham and the Bishop of Exeter. Londres, S. P. C. K., 1951 ; in-12, 196 p. 17/-.

Celui qui étudie l'histoire religieuse de l'Angleterre au dernier siècle ou qui lit la biographie de certains hommes éminents d'alors, trouvera peut-être sans les comprendre tout-à-fait des références au célèbre *Gorham Judgment*. Voici une étude très documentée, qui passe en revue toute l'histoire de cette fameuse controverse entre Gorham et l'évêque d'Exeter. Les tractariens affirmaient que Gorham niait la valeur du baptême. Qu'en était-il ? Gorham savait si bien plaider que l'A. semble lui donner raison. — On sait que c'est l'abstention de condamnation de Gorham

par l'Église anglicane qui a poussé Manning et d'autres vers l'Église catholique. C. A. B.

Michael O' Carroll. — Francis Libermann. Dublin, Clonmore and Reynolds ; in-12, 1952, 128 p., 6/-.

Courte vie, écrite à l'occasion du centenaire de la mort de ce fameux juif converti, fondateur d'une Congrégation missionnaire, grand apôtre et figure importante du catholicisme français. Au XIX[e] siècle, Libermann était déjà de notre temps. D. T. Bt.

RELATIONS

World Council of Churches. Minutes and Reports of the Fifth Meeting of the Central Committee, Lucknow (India), December 31, 1952-January 8, 1953. Éd. Conseil Œcuménique des Eglises, Genève ; in-8, 140 p.

L'intérêt spécial de cette session du Comité Central, dont la Chronique a déjà parlé, fut que pour la première fois pareille réunion a eu lieu en Asie. Un autre aspect, souligné dans le discours d'ouverture du président (Bishop Bell), fut l'association étroite du Conseil International Missionnaire aux travaux du Conseil œcuménique. La connexion essentielle entre la Mission et l'Unité, premier thème principal à Lucknow, est mise en relief dans un rapport élaboré en été 1952 à Greyladies (Appendice 18). Des questions fort intéressantes y sont posées, par ex. : En quelle mesure l'*Una Sancta* du Credo est-elle instrumentale ? En quelle mesure est-elle un but en soi ? Le centre de la théologie des Missions, est-ce le Royaume de Dieu, ou l'Église, ou tous les deux ? En quelle mesure l'Unité est-elle une condition pour le témoignage effectif de l'Église ? — Les deux autres sujets sur lesquels portaient les discussions, dont ce volume donne des résumés, furent « l'importance de l'espérance chrétienne dans notre époque » et « la situation asiatique comme un problème pour tous les chrétiens ». Le Secrétaire général a présenté deux rapports : sur la vie du Conseil œcuménique depuis 1951 (App. 3), complétant celui du Comité exécutif (App. 2), et sur sa visite en Afrique du Sud (paru dans *Ecum. Rev.* de janvier). Relevons encore le document du comité « Structure et Fonctionnement », traitant entre autres de l'éligibilité des présidents et de la fonction de Foi et Constitution (App. 7), le rapport sur l'étude de la Base (App. 8) et celui du Département d'Études, notamment sur les préparatifs d'Evanston 1954 (App. 14). Ce compte rendu de la 5[e] session du Comité central reflète de nouveau très fidèlement, comme les précédents, les derniers développements de l'activité variée et impressionnante du Conseil œcuménique. D. T. S.

IMPRIMATUR

Namurci, die 15 jun. 1953.
P. J. Blaimont,
Vic. Gén.

ÉDITIONS J. DUCULOT, S. A., GEMBLOUX *(Imprimé en Belgique).*

Irénikon *prête une attention particulière à l'Église russe, tant en U.R.S.S. que dans l'émigration ; à la situation des chrétiens d'Europe orientale et du Proche-Orient ; à l'Église d'Angleterre et à l'évolution des relations des Anglicans avec l'Église orthodoxe ; enfin aux diverses tendances de rapprochement parmi les Églises protestantes ; au Mouvement œcuménique et aux grandes conférences organisées par le Conseil œcuménique des Églises.*

Quelques avis :

« Parmi les nombreuses publications catholiques en vue de la réunion de l'Église Orthodoxe avec l'Église Catholique, *Irénikon* occupe une place spéciale hors ligne. Les lecteurs de cette revue savent qu'ils trouvent dans ses pages non seulement une compréhension de l'Orthodoxie et un exposé à la fois net et bienveillant de l'actualité et du passé de l'Église, de l'Église russe plus spécialement ; ils y trouveront aussi une vue plus profonde que dans les autres publications catholiques, du problème même de la réunion des Églises» (V. ZENKOVSKY).

« ...l'excellente revue *Irénikon* qui mérite largement son nom, et qui s'est toujours imposée par la richesse et l'objectivité de ses articles, éphémérides et comptes-rendus. Ses études embrassent la vie ecclésiastique générale, et non la seule Orthodoxie gréco-slave » (FOI ET VIE).

Adresse : IRÉNIKON, Prieuré, CHEVETOGNE (Belgique).

Abonnements :

Belgique : Un an, 175 frs. ; le numéro 50 frs. C. C. P. 1612.09.
Étranger : Un an, 190 frs. ; soit 3 dl. 80 U.S.A.
France : Un an, 1.200 frs. ; le numéro 300 frs.

On s'abonne à tout moment ; les abonnements sont payables anticipativement.

Pour tous renseignements s'adresser à l'Administration de la revue.

« *L'Église catholique n'a jamais cessé et ne cessera jamais à l'avenir de suivre avec le plus grand intérêt et d'aider par d'instantes prières tout effort fait en vue d'obtenir ce que le Christ Notre-Seigneur a tant à cœur, à savoir que tous ceux qui croient en lui « soient consommés dans l'Unité»* (Jn, 17, 23)». — Instruction romaine sur le Mouvement œcuménique du 29 décembre 1949.

IRÉNIKON

Tome XXVI. 3e trimestre 1953.

Éditorial.

L'année 1954 évoquera le IXe centenaire (1054-1954) de la douloureuse rupture entre l'Église d'Orient et l'Église d'Occident, rupture qui, devant les tentatives de réunion faites diverses fois depuis, s'est révélée humainement irréparable. L'incident qui eut lieu au temps du Patriarche Michel Cérulaire (1054) ne doit pas être considéré, on le sait, comme la date véritable du schisme tel que nous le connaissons aujourd'hui. Il ne fut tout d'abord que la répétition d'autres incidents similaires. Le schisme proprement dit, dans toute son amplitude, n'est venu que progressivement et plus tard. Mais 1054 est resté la date conventionnelle de la séparation de l'Unité chrétienne dans la stylisation générale de l'histoire. Parler du schisme et de la division des chrétiens non moins que des possibilités de réunion, sera par conséquent tout indiqué en ce IXe centenaire.

D'autre part, les aspirations vers l'Unité sont tellement générales en ce moment, qu'il serait vraiment regrettable de passer sous silence l'anniversaire de cet événement réprouvé. Beaucoup de penseurs chrétiens, théologiens, historiens, pasteurs d'âmes, etc. ont quelque chose à dire sur ces questions, et aimeront à élever la voix pour apporter des éclaircissements, déplorer, suggérer, espérer.

Au cours de ses vingt-cinq années d'existence, IRÉNIKON n'a cessé de faire connaître au monde chrétien de toutes confessions, aussi bien les raisons de la séparation que les motifs d'espérance, et a travaillé à un mouvement de rapprochement entre tous les baptisés. Aussi, a-t-il décidé, en cette occasion, de consacrer un important ouvrage relatif à l'histoire du schisme et des schismes, à l'ecclésiologie de l'Unité et aux différentes activités œcuméniques. A cet effet, on a fait appel au plus grand nombre possible de colla-

borateurs. Dès le prochain fascicule, la liste des études prévues et les modalités de souscription à l'ouvrage seront indiquées.

* * *

La parution du volume projeté coïncidera avec les quatre-vingts ans du vénéré fondateur du monastère de l'Union, fondateur aussi de la revue IRÉNIKON, DOM LAMBERT BEAUDUIN. *En conséquence, cet ensemble d'études sera un hommage collectif à l'infatigable zèle et à l'ardeur restée si jeune de ce pionnier du mouvement moderne pour l'Unité, héritier en droite ligne du Cardinal Mercier, dont il fut le collaborateur des dernières années. La seule évocation de son nom a suffi, du reste, à décider la plupart des participants à collaborer au volume.*

Ce nous est un plaisir de faire savoir dès à présent à nos lecteurs combien tous les amis de dom L. Beauduin ont eu à cœur de répondre à nos appels, et de lui rendre ce témoignage.

Le Schisme en Israël.

Depuis ces dernières années le problème d'Israël attire l'attention des penseurs chrétiens. Les conjonctures politiques qui ont provoqué la persécution des juifs, puis la création du jeune état israélien en ont été les causes les plus apparentes, mais non les plus profondes.

L'étude des origines chrétiennes a amené, en effet, les théologiens a prendre conscience davantage de l'enracinement de l'évangile dans l'histoire du Peuple de Dieu [1]. Ainsi est apparu avec plus de relief l'étroite relation qui unit l'Église naissante au messianisme d'Israël dont elle est sortie : le fait chrétien s'explique par la foi juive et ne s'explique que par elle ; mais par contrecoup s'est posé le problème des liens théologiques existant entre le Reste d'Israël, devenu le Corps du Christ, et la masse de la nation juive qui a refusé le message chrétien et persiste dans ce refus jusqu'aujourd'hui.

Comment concevoir les rapports entre la Synagogue et l'Église? Un lien vital subsiste-t-il entre le vieux tronc de l'olivier-franc rejeté pour son infidélité et le jeune sauvageon plein d'une sève nouvelle qui a été enté sur lui ? Autrement dit, le problème Église-Synagogue se pose-t-il en termes de « mission », d'action missionnaire, ou en termes d'« œcuménisme », de rapprochement confessionnel ? Le chrétien doit-il purement et simplement chercher à convertir son frère juif, à l'amener à la foi au Christ, ou peut-il considérer ce peuple mystérieux auquel il appartient, comme une branche, séparée pour un temps, du peuple élu, qui ne pourra

1. Les études d'exégèse néotestamentaire et d'histoire de la liturgie, après avoir tenté, sans grand résultat, de retrouver dans la pensée chrétienne primitive un syncrétisme hellénistique, ont fait ressortir l'originalité irréductible de la foi et du culte chrétiens et son enracinement dans le judaïsme. Les récentes découvertes de Qumrân font la lumière sur des liens insoupçonnés entre le messianisme juif et le christianisme. Voir J. DANIÉLOU, *La Communauté de la mer Morte*, dans les *Études*, juin 1953, p. 365. et J. A. JUNGMANN, *Altchristliche Gebetsordnung im Lichte des Regelbuches von 'En Feška*, dans *Z. K. Th.* 75 (1953) p. 215.

atteindre sa plénitude que lorsque tous les enfants de Dieu, juifs et gentils, auront été rassemblés dans le nouvel Israël ?

C'est pour cette seconde perspective qu'optent décidément deux théologiens qui viennent de donner chacun une étude des rapports de l'Église avec l'Israël selon la chair : F. Lovsky et le P. Démann [1].

F. Lovsky rappelle que si la foi chrétienne est une certitude, elle est aussi espérance : l'espérance du Royaume ; l'Église dans son pèlerinage terrestre qui va de la Pentecôte à la parousie, est tendue vers cette attente du retour du Seigneur et de la venue du Royaume. Cette espérance commune est l'un des liens les plus étroits qui unissent les chrétiens malgré leurs divisions.

Mais elle n'est pas le bien des seuls chrétiens. L'espérance du Royaume est d'abord l'espérance dont a vécu Israël et dont il vit encore : « Si le Messie souffrant que nous adorons était bien Jésus-Christ, le Messie glorieux que les juifs ont attendu — plus ou moins ardemment — c'est aussi Jésus-Christ. Les juifs ne le savent pas, mais nous, *nous* le savons. Encore faut-il que l'endurcissement et l'aveuglement de l'Israël selon la chair devant la Croix ne s'équilibrent point par un aveuglement et un refus des chrétiens quant au second et glorieux avènement du Christ » (p. 171).

Depuis la séparation d'avec Israël, l'Église vit maintenant le temps des Nations, mais l'Apôtre Paul maintient qu'Israël est le peuple élu et que seul son retour amènera la plénitude de l'Église et permettra le triomphe définitif du Seigneur.

Aussi M. Lovsky veut-il rappeler aux chrétiens l'importance du réveil de l'espérance dont la permanence d'Israël au milieu de nous est un signe vivant qui, côte à côte avec l'Église, traverse les siècles. Car « la torpeur de l'espérance chrétienne s'est accompagnée des progrès d'un « judaïsme » chrétien à l'intérieur de la chrétienté — bien qu'en même temps l'antisémitisme acquît droit de cité dans la théologie et dans les mœurs » (p. 175). Par judaïsme, M. Lovsky entend l'installation du christianisme dans la cité terrestre qui lui fait oublier, redouter même, l'éventuel

1. F. LOVSKY, *Le Mystère d'Israël et l'espérance chrétienne*, dans *Verbum Caro*, 24 (1952), p. 168. — P. DÉMANN, *Israël et l'Unité de l'Église*, dans *Cahiers sionniens* (1953), p. 1.

retour du Seigneur. Le chrétien doit sans cesse lutter contre la tentation de judaïsation et l'auteur en vient à se demander si le baptême administré aux enfants, alors que l'on manque trop souvent des garanties suffisantes, n'est pas l'un des principaux signes de cette judaïsation. L'article rejoint ainsi l'une des préoccupations de l'Église réformée d'aujourd'hui : le problème du pédobaptisme, mais ceci sort des perspectives qui nous occupent [1].

Le grand mérite de F. Lovsky est donc de souligner l'importance de l'espérance chrétienne et la nécessité d'englober la réintégration d'Israël dans cette espérance [2]. Ainsi le problème du retour des juifs est-il présenté, non comme l'un des problèmes missionnaires qui incombent à l'Église, mais comme le problème de l'Église par excellence, celui de sa plénitude, et ce en étroite relation avec la parousie du Seigneur [3].

* * *

L'étude du P. Démann se propose un but plus immédiatement œcuménique : montrer la place centrale que doit tenir Israël dans le travail pour l'union et dans la prière des chrétiens. La séparation et la réunion sont des données fondamentales de l'histoire du salut. Celle-ci commence par une division : la séparation d'Israël d'avec les Nations ; et la victoire de Dieu sur le péché, la rédemption, sera réconciliation, réunion dans le Christ de toutes choses qui sont dans les cieux et sur la terre : le Christ est venu pour « rétablir la paix », pour détruire la cloison qui séparait, comme en deux camps adverses, Juifs et Gentils « pour faire de deux peuples, un seul » [4].

1. Cf. J. HAMER, *Le Baptême et la foi*, dans *Irénikon*, 23 (1950), p. 387. — D. N. EGENDER, *Le Sacrement de baptême*, *ibid.*, 26 (1953), p. 71.

2. Le Conseil Œcuménique des Églises a choisi comme thème de la 2e Assemblée qui doit se réunir en 1954 à Evanston : « Jésus-Christ, Notre Seigneur, espérance de l'Église et du Monde ». On est en droit d'attendre de l'Assemblée d'Evanston qu'elle fasse aussi une place dans ses discussions à l'espérance commune du Royaume qui unit juifs et chrétiens. L'originalité de l'espérance de l'Église chrétienne, qui possède déjà les arrhes du Royaume n'en ressortirait que plus vivement.

3. Sur la relation entre la vocation missionnaire de l'Église, la réintégration des juifs dans l'Église et la parousie, cf. les belles pages de J. DANIÉLOU, dans *Le Mystère du salut des nations*, Paris, 1945, p. 108 et ss.

4. Art. cité, p. 3.

Le P. Démann montre ensuite comment « l'adhésion demandée par le Christ, tout en étant parfaitement dans la ligne des anciennes fidélités d'Israël, exige un dépassement intime de ces anciennes fidélités et l'acceptation d'un renouvellement profond, dans la structure même du peuple de Dieu comme dans la conception du Règne de Dieu » [1]. C'est donc dans le refus de ce dépassement de l'Israël selon la chair que se trouve la tragédie du judaïsme qui se sépare de son Messie. Là naît le schisme et ce schisme est fondamental. Il représente le drame du péché et n'en est qu'une conséquence.

Comme le signale le P. Démann, cette idée de la division du peuple élu en Israël selon la chair et Église des Gentils, comme schisme initial dans le peuple de Dieu, fondement de tous les schismes qui devaient survenir au cours des siècles, avait déjà été mise en lumière dans l'article fort remarqué de dom N. Oehmen sur « le Schisme dans le cadre de l'économie divine » [2]. De cet article, le P. Démann a encore relevé un élément important, c'est le contre-coup subi par l'Église du fait de sa séparation d'avec l'Israël selon la chair : l'hellénisation de la pensée chrétienne qui cherchait à s'adapter aux peuples qui accueillaient son message ; cette hellénisation était un mal nécessaire ; elle fut suivie d'une latinisation en Occident, puis, en général, dans le monde entier d'une adaptation du christianisme aux civilisations, aux cultures, et partant aux catégories de pensée des peuples évangélisés. Mais, par le fait même de cette adaptation, on s'écartait sensiblement des catégories dans lesquelles s'était coulée la Révélation : le monde sémitique, la Bible, l'histoire du peuple élu. De là la tentation d'une certaine « installation » en ce monde, d'une certaine judaïsation que signalait Lovsky, ce que dom Oehmen appelait le scandale du « trop-grec, trop-romain » dans l'Église qui fut la cause profonde des différentes ruptures dans la chrétienté : rupture entre l'Orient grec et l'Occident latin, entre l'Église romaine et le monde de la Réforme qui sacrifiait le meilleur de la tradition, pour la pure sève de la Bible et de l'Évangile qu'il croyait retrouver. Ces diverses rup-

1. Art. cité, p. 7.
2. *Irénikon*, 21 (1948), p. 6 et ss.

tures dans l'Église des Gentils provenaient de ce déracinement fondamental subi par la communauté chrétienne aux premiers jours de son existence, lorsque, rejetée par le peuple juif, elle dut sous l'impulsion de l'Esprit adresser son message aux nations [1].

Si la rupture entre l'Église des Gentils et Israël est à la base de tous les schismes dans le monde chrétien déraciné, on voit dès lors la place de premier plan que prend la nécessité d'un rapprochement entre la Synagogue et la Chrétienté dans le travail unioniste. Car Israël en redevenant fidèle, apportera au monde chrétien un ressourcement profond, une revalorisation des richesses bibliques trop longtemps reléguées au second plan.

Une question se pose cependant, préalable à tout effort d'intégration du problème d'Israël dans la perspective œcuménique : N'y a-t-il pas entre les Églises séparées et la Synagogue un fossé infranchissable qui situe le schisme d'Israël et ceux des diverses confessions chrétiennes entre elles, dans deux ordres radicalement distincts : — La foi au Christ ? Ici la réponse du P. Démann est fort perspicace : « La foi et l'espérance d'Israël et de l'Église ne sont pas autres, elles appartiennent seulement à deux stades différents de l'économie du salut, deux stades que sépare et relie en même temps l'avènement du Christ. On comprend dès lors que la relation entre l'Église et Israël puisse être considérée sous deux angles différents. Si l'on considère l'Église suivant sa forme définitive d'Église-Corps du Christ, on pourra dire, en rigueur de termes, qu'Israël, séparé d'elle au moment où elle s'est constituée, n'appartient pas au problème de l'Unité de l'Église. En revanche, si l'on regarde l'Église en tant que peuple de Dieu, on ne fera aucune difficulté à situer Israël, partie séparée de ce

1. Dans les querelles entre chrétiens aux différentes époques de l'histoire de l'Église, deux griefs reviennent sans cesse qui résument tous les autres. Le premier est celui de *judaïsation* qui reproche à l'adversaire de ne pas accepter le fait chrétien dans sa nouveauté, sa liberté, son absolu, qu'il s'agisse du mystère de l'Incarnation, de la Tradition ou de la *Scriptura sola*. L'autre est celui d'introduire la *philosophie* païenne dans la Révélation. Depuis les discussions autour de l'ὁμοούσιος, on le retrouve à toutes les périodes de crises. Il pose le problème de l'adaptation du christianisme aux cultures, de l'« incarnation » de l'Église. Les deux griefs sont caractéristiques de ce déracinement de l'Église qui lui donne son caractère d'Église des Nations.

peuple de Dieu, dans la perspective de l'Unité essentielle à celle-ci. Cette deuxième position est celle de l'Histoire du Salut ». Elle est d'ailleurs corroborée par le ch. XI de l'Épître aux Romains qui affirme le caractère sacré de tout le peuple de Dieu, même après son refus de l'Évangile, et le caractère provisoire de cette séparation : « Si les prémices sont saintes, la masse l'est aussi ; et si la racine est sainte, les branches le sont aussi ». La non-reconnaissance de Jésus comme le Messie promis, n'empêche pas Israël d'attendre le Messie, de croire au Messie (dans le judaïsme orthodoxe du moins), et cette foi en un Messie à venir maintient Israël dans sa destinée de peuple élu, d'Église en devenir.

Cette intégration d'Israël selon la chair dans les perspectives ecclésiologiques actuelles et dans le travail œcuménique est fondamentale, car elle permet seule de poser le problème du schisme dans l'Église dans l'ensemble du cadre de la Révélation. L'Église est le Peuple de Dieu, né des patriarches et continuant jusqu'à nous. Elle est ce peuple des douze tribus en marche vers la terre promise, cette communauté de l'Exode, type et idéal du Royaume à venir. Héritier de l'Israël des douze tribus, authentique descendant des patriarches et des prophètes, l'Israël infidèle qui méconnut le Christ, conserve son caractère de peuple séparé, de peuple consacré, de peuple saint, et partant, dans une certaine mesure, son caractère « ecclésial ».

La loi et les institutions mosaïques qui n'étaient que provisoires ont été abolies et remplacées par la nouvelle institution dont elles n'étaient que la préparation et la figure ; mais le peuple reste. La race d'Abraham, celle selon la chair, demeure consacrée à Yahweh. Elle est encore épouse, épouse infidèle, rejetée pour un temps, mais épouse quand même, jusqu'à ce qu'elle revienne de son égarement.

Entre Israël et l'Église des Gentils le schisme est réellement de nature ecclésiologique, car seul le retour d'Israël rendra possible la plénitude du Peuple de Dieu ; il y a schisme et nécessité de réunion entre Israël et l'Église, et ce au même titre qu'entre les confessions chrétiennes divisées, mais de façon éminente.

En prenant le problème dans l'autre sens, on peut d'ailleurs

constater que le schisme d'Israël s'intègre pleinement dans les catégories théologiques qui ressortissent aux divisions de l'Église. Davantage même, il donne à ces catégories leur signification plénière. Ainsi les questions premières de l'Institution et de l'Événement [1], du magistère de l'Église, de la tradition, de la christologie reçoivent-elles, à la lumière de la problématique judéo-chrétienne, leur éclairage véritable ; elles sont replacées dans l'ensemble de l'histoire du salut.

L'institution fondamentale de l'économie divine, le peuple élu de Dieu, la race d'Abraham, est la base commune qui unit juifs et chrétiens, mais elle pose aussi d'emblée la possibilité de l'événement : « De ces pierres, Dieu peut aussi susciter des enfants d'Abraham ». Le critère de la filiation d'Abraham est donc la fidélité à l'Alliance conclue avec les Pères. Dieu est fidèle à son Alliance, mais il attend de l'homme une fidélité réciproque inconditionnée, l'obéissance. L'essentiel pour l'homme est donc de connaître la volonté de Dieu et de lui obéir.

Or c'est justement sur la manière dont on connaît la volonté de Dieu et dont on lui obéit qu'éclate le conflit entre Israël et l'Église. Schoeps dans ses diverses études sur le christianisme primitif et la Loi juive a remarquablement mis en lumière le nœud du conflit entre Jésus et la Synagogue [2]: l'autorité de la Thorah était incontestée et Jésus ne la mettait pas en question, mais il refusait de reconnaître un caractère inspiré à l'exégèse traditionnelle des rabbins. Son exégèse et son enseignement seuls faisaient autorité.

Dans la trame de l'exégèse juive l'enseignement de Jésus marque une rupture, un événement, l'Événement par excellence puis-

1. Selon la terminologie du pasteur Leuba. L'événement « Jésus » n'a pas détruit l'institution juive fondamentale, le « Peuple de Yahweh », mais il a rendu caduque la Loi qui n'était qu'une institution provisoire, figure des réalités à venir. Le judaïsme qui n'a pas fait cette distinction, n'a pas compris que la fidélité aux promesses faites à Abraham exigeait que la Loi soit transcendée par l'*événement*, l'avènement du Royaume en la personne du Messie.

2. Cf. H. J. SCHOEPS, *Aus frühchristlicher Zeit*, Tubingue, 1950, p. 271 et ss. et son étude : *Jésus et la Loi juive*, dans *Rev. d'Hist. et de Philos. religieuses*, 33 (1953), p. 1. Ce conflit a fait tout le drame du judéochristianisme ; voir là-dessus SCHOEPS, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tubingue, 1949, p. 117 et ss.

qu'avec lui le Royaume des derniers jours est déjà présent. Le peuple des douze tribus, institution fondamentale d'Israël, demeure, mais avec la venue du Messie, tout l'appareil du culte légal perd sa signification puisque Dieu habite désormais définitivement parmi les hommes et que la fin des temps est venue.

La masse du peuple juif, de son côté, refuse de reconnaître le caractère messianique de l'« événement Jésus ». Elle veut être *fidèle* à Moïse. Et c'est sur la fidélité que porte le conflit. Mais *a priori* le judaïsme ne refuse pas le Messie ; il refuse seulement de le reconnaître en Jésus. Son erreur n'est donc pas tant un refus radical de la possibilité de l'Incarnation, qu'une méprise sur la nature de l'Incarnation [1]. Aussi une grande partie de la réflexion d'un écrivain sacré comme saint Jean tendait justement à montrer aux juifs que le Christ est bien le Temple par excellence et que la Jérusalem nouvelle où Dieu habite en personne et de façon permanente, c'est la Jérusalem chrétienne [2].

L'attitude de fidélité juive envers les promesses divines n'est donc pas essentiellement différente de celle des chrétiens séparés. On peut même dire que ce qui nous sépare du judaïsme. comme ce qui nous sépare entre chrétiens, c'est une compréhension différente de la christologie, du messianisme, et partant du mystère de l'Incarnation. La plupart des oppositions dogmatiques entre les confessions chrétiennes trouvent leur origine dans une intelligence divergente du mystère de l'Incarnation, de la Loi et de la Grâce ; et en ce domaine, l'attitude du judaïsme nous apporte de précieuses lumières ; en elle se condensent tous les refus partiels que sont les christologies tronquées ou erronées des chrétiens séparés, en un refus radical, qui nie, non pas la possibilité de l'Incarnation, mais sa réalité historique ; pour le judaïsme orthodoxe, l'*eschaton* est encore tout entier à venir, le Royaume de Dieu et le banquet messianique ne sont encore que pure espérance.

1. Cf. P. H. MENOUD, *L'Église naissante et le judaïsme*, Montpellier, 1952, p. 33-34, 36.
2. Voir là-dessus : O. CULLMANN, *Les Sacrements dans l'Évangile johannique*, Paris, 1951, et le travail suggestif de COMBLIN, *La Liturgie de la nouvelle Jérusalem d'après Apoc.* 22.1 *à* 22.5, dans *E. T. L.*, 29 (1953), p. 1-40.

Cette réintégration du problème juif dans nos perspectives ecclésiologiques nous oblige à prendre une conscience plus nette du caractère précaire de la présente économie, de l'Église des Gentils [1]. Malgré l'absolue certitude de la foi chrétienne et la paisible assurance du troupeau du Christ guidé par son Berger, malgré les richesses dont il jouit dès à présent dans l'Église, le chrétien demeure tourné vers la plénitude du Royaume à venir dont il ne possède actuellement que les arrhes par la présence de l'Esprit [2] ; il ne peut oublier que cette venue en plénitude du Royaume qui marquera la seconde parousie du Seigneur doit être précédée du remembrement du Peuple de Dieu, surtout de ce remembrement essentiel que sera le retour d'Israël à son Seigneur. Vu dans cette perspective, le zèle missionnaire que déploie l'Église auprès des païens et dont Paul a pris l'initiative, reçoit dès lors ce caractère d'urgence que lui reconnaissait l'Apôtre des Gentils: se hâter de donner à l'Église des Nations cette catholicité, cette universalité qui excitera la jalousie d'Israël, lui fera prendre conscience de son erreur et pressera son retour [3].

1. Cf. E. PETERSON, *Theologische Traktate*, 1952, *Die Kirche*, p. 411-415.

2. Le chrétien n'a pas ici-bas de cité permanente ; c'est ce qu'il convient de rappeler sans cesse en face de tous les humanismes chrétiens ; qu'il s'agisse d'un humanisme social et scientiste qui séduit trop de catholiques (et de protestants) ou de la « Sainte Cité » de la piété orthodoxe. En ce monde présent, le chrétien n'appartient qu'à une économie provisoire et l'Église des Nations, en tant qu'elle est Église *des Nations*, aspire à une plénitude qui empêche ses enfants de s'endormir dans une sécurité trompeuse. Ce n'est pas l'Église *des Gentils* qui a les promesses du Christ, mais l'Église tout court, laquelle se trouve dans l'Église des Gentils ; l'assurance des promesses qu'elle porte lui vient du Christ, né de la race d'Abraham. L'Église en tant qu'Église des Gentils, n'est qu'un stade provisoire de l'avènement du Royaume.

3. J. MUNCK a bien montré que le prétendu conflit entre l'universalisme de Jésus redécouvert par Paul, et le particularisme des premiers disciples, suppose une méconnaissance de la pensée profonde de l'Apôtre des Gentils. Le but de l'apostolat de Paul était identique à celui de Pierre et des membres de la première communauté de Jérusalem. Il s'agissait d'annoncer l'Évangile pour que vienne la plénitude du Royaume. Seule la méthode différait, extérieurement du moins. Paul concevait son ministère auprès des païens comme devant susciter la jalousie des juifs et hâter leur conversion. Il ne visait pas à une expansion numériquement universelle du message évangélique, mais à une sorte de catholicité représentative, faite de communautés locales, disséminées à travers le monde païen. J. MUNCK, *Israël and the Gentiles in the New Testament*, dans *J. T. S.*, NS. 2 (1951), p. 3 et ss.

De notre côté, nous autres chrétiens venus de la Gentilité, nou s saisirons mieux le bienfait de Dieu à notre égard. Entés sur l'olivier-franc, nous ne sommes pas maîtres du dépôt qui nous a été provisoirement confié. Un jour dans Israël rassemblé, les douze tribus seront jugées par les douze qu'a choisit Jésus pour être les fondements de la Jérusalem nouvelle.

Situé ainsi dans ces perspectives bibliques et eschatologiques, le problème de l'Église et du schisme dans l'Israël de Dieu trouve sa vraie signification théologique. C'est le mérite des divers théologiens cités ci-dessus de l'avoir souligné. Quelque déconcertant que cela paraisse dans nos cadres de pensée habituels, la question de la séparation entre l'Église et la Synagogue doit donner aux lieux théologiques sur lesquels les chrétiens sont divisés leur portée véritable puisque, en définitive, nous attendons tous la venue d'un même Seigneur qui viendra juger son peuple, Israël.

D. E. LANNE.

Église et Corps mystique.

Les erreurs de Jean Huss sur les prédestinés.

L'Encyclique *Mystici Corporis* a été l'occasion de nombreuses études — voire de controverses — sur l'Église et le corps mystique. Ces notions sont au cœur même du problème unioniste. Le document pontifical en les traitant avec l'ampleur que l'on sait, ne pouvait donc manquer à l'heure actuelle de susciter le plus vif intérêt de nombreux théologiens. On a comparé à la doctrine de l'Encyclique celle de saint Thomas, entendue parfois diversement. On s'est remis avec ardeur au problème des « chrétiens désunis » et de l'Église.

L'étude de ces questions peut profiter du secours de l'histoire. Il est certes bien superflu de rappeler, en général, que l'éclairement historique favorise l'intelligence des « choses en soi » (ou réputées telles), mais il n'est peut-être pas inutile de remarquer que l'ecclésiologie n'a pas suffisamment profité jusqu'ici de l'appoint que les XIVe et XVe siècles lui ont offert. Les notions qui passionnent aujourd'hui les chercheurs d'unité, ce sont précisément celles qui occupèrent à cette époque ceux qui préparèrent (sans doute sans le vouloir) la désunion. Leurs erreurs, leur « nuit » peut faire notre lumière !

Je ne veux examiner ici que trois éléments (inséparables) de l'ecclésiologie de Huss : l'Église (l'assemblée des prédestinés), la tête de l'Église (le Christ), ses membres (les prédestinés). J'étudierai d'abord la doctrine de Huss en elle-même, puis les réactions qu'elle a suscitées de son temps. Suivront pour terminer, deux conclusions [1].

* * *

1. Il n'est donc nullement question d'étudier ici la doctrine de Huss dans son ensemble.

Rien ne facilite davantage l'exposé de l'ecclésiologie de Huss, que de rappeler d'abord les données chrétiennes essentielles autour desquelles les controverses se développèrent. C'est de propos délibéré, qu'en décrivant ces réalités fondamentales, j'évite provisoirement le mot *d'Église.*

Depuis saint Paul, les chrétiens croient à la prédestination. Laissant là les implications de ce dogme quant à la volonté salvifique universelle de Dieu et quant au rôle dévolu à la liberté humaine, retenons que tout chrétien sait et admet que le premier agent du salut est la prédestination divine. Seuls les prédestinés atteignent à la vision béatifique. Il est donc un corps ou une assemblée ou une totalité des prédestinés qui, dans son achèvement, à la fin des temps, sera définitivement uni au Christ par la grâce, la charité, la vision béatifique. Cependant, aujourd'hui et pendant tout le cours du temps, le lien de la prédestination retient déjà les prédestinés. A cause de l'indestructible certitude de la prescience divine, ils forment « en puissance » (et partiellement « en acte ») le corps des prédestinés. Tous ceux qui en font partie, en quelque état qu'ils se trouvent, même s'ils ne sont encore ni baptisés, ni même nés, sont unis au Christ, leur chef et leur tête. Le corps des prédestinés, ainsi compris, est un élément essentiel et indiscutable de la doctrine chrétienne.

Il existe aussi un corps (ou une assemblée) des justes. Il est composé des chrétiens vivant *hic et nunc* en état de grâce. Le lien formel de l'assemblée des justes est donc la grâce sanctifiante. Parmi les justes de l'heure présente, il en est qui ne sont pas prédestinés. Les théologiens les ont parfois appelés les pré-connus *(praesciti)*. Ils finiront par se perdre. D'autres sont prédestinés ; ils atteindront à la béatitude éternelle. Mais, prédestinés ou pré-connus, ils font partie, en ce moment, du corps des justes, puisqu'ils ont la grâce qui est le prolongement de celle par laquelle le Christ-homme a été sanctifié, et appartient à Dieu. S'ils perdent la grâce sanctifiante, ils cessent d'être justes, car tout comme la grâce de la prédestination lie le corps des prédestinés, ainsi la grâce sanctifiante unit en un seul corps tous les justes.

Nous devons distinguer en outre le corps ou l'assemblée des croyants. Le lien le plus solide est celui de la prédestination, car

il ne se rompt jamais. Moins résistant est celui de la grâce sanctifiante, car le péché le détruit. Cependant le chrétien, en état de péché (même s'il n'est pas prédestiné), ne cesse de faire partie du corps ou de l'assemblée des croyants groupés autour de leurs chefs légitimes. Les chrétiens qui n'ont versé ni dans le schisme, ni dans l'hérésie, s'ils sont en état de péché, même grave, ne sont pas totalement séparés du Christ. Certains d'entre eux lui sont unis par le lien le plus fort : la prédestination. Mais laissons ceux-là pour nous en tenir ici aux seuls pré-connus. Même s'ils sont en état de péché, la foi aux vérités révélées et la soumission aux autorités spirituelles légitimement constituées les groupent et les lient. Ils font partie du corps ou de l'assemblée des croyants.

Deux remarques s'imposent sur cette classification des chrétiens en trois groupes. Tout d'abord les trois corps ou assemblées ne sont pas exclusives les unes des autres. Quelqu'un peut appartenir à la fois aux corps des prédestinés, des saints et des croyants. C'est même le cas le plus enviable, le meilleur en soi, on dirait le cas normal s'il était sûr que Dieu prédestine un nombre d'élus largement supérieur à celui des réprouvés. Il apparaît également qu'un chrétien puisse être prédestiné sans jouir actuellement de l'état de grâce ou sans avoir encore reçu le don de la foi, au moins explicite. Il peut être privé, temporairement, de la foi *et* de la grâce, comme il peut l'être de l'un *ou* de l'autre. On pourrait résumer ainsi toutes les possibilités par l'échelle suivante :

Si l'on n'est ni prédestiné, ni en état de grâce, ni croyant, on n'est chrétien d'aucune façon. Ensuite nous trouvons :

Le prédestiné, temporairement en dehors de la foi et de la grâce ;

Le prédestiné en état de grâce, mais ignorant la foi au moins explicite ;

Le prédestiné croyant, mais en état de péché mortel ;

Le prédestiné en état de grâce et croyant ;

Le non-prédestiné (*praescitus*, pré-connu), en état de grâce, mais ignorant encore invinciblement la foi, au moins explicite ;

Le non-prédestiné croyant, en état de péché ;

Le non-prédestiné croyant, en état de grâce.

Seconde remarque. Les trois assemblées échappent, à des degrés divers, à la perception empirique. La prédestination est, des trois liens constitutifs de chacun des corps ou assemblées, le plus caché ; elle est un mystère impénétrable. Aucun indice certain ne peut être invoqué, qui désignerait avec quelque certitude à nos yeux les élus de la prédestination divine. La grâce sanctifiante ne tombe guère non plus sous les sens. Elle est, de soi, aussi insaisissable que la prédestination. Seulement, comme elle n'est pas, si l'on peut dire, une sorte de garantie d'avenir, comme l'est la prédestination, mais la cause formelle d'un état présent, ses effets peuvent faire l'objet d'une observation plus ou moins probable. On peut supposer, avec de bonnes chances d'éviter l'erreur, que celui qui donne toutes les apparences d'une vie chrétienne, est, de fait, en état de grâce. On peut espérer aussi de lui qu'il est prédestiné, mais puisque personne n'est confirmé dans le bien avant la fin, cet espoir est pourtant moins bien fondé que ne l'est le calcul de probabilité établi sur l'état de grâce des justes ou paraissant tels.

Il découle de là que, d'après le point de vue où l'on se place, l'appartenance du chrétien à telle ou telle catégorie prend une autre sorte d'importance. En soi, il importe avant tout d'appartenir au corps ou à l'assemblée des prédestinés. Rien, évidemment, ne vaut d'être sauvé. L'assemblée ou le corps des prédestinés apparaît bien ainsi comme la réalité finale la plus enviable, la plus considérable et la plus digne qui soit. Cependant elle est une réalité provisoirement cachée à nos yeux, mystérieuse et fuyante. Personne ne sait s'il fait partie de ce corps, ni même, avec certitude, s'il est seulement en possession de la grâce qui unit au Christ et achemine vers la béatitude éternelle. De ce fait, l'assemblée des croyants, qu'ils soient prédestinés ou pré-connus, en état de grâce ou de péché, prend une importance singulière, voire primordiale sur le plan humain des réalités tangibles. Sur le plan humain, l'assemblée des croyants est parfaitement « visible ». Elle est une « structure sociologique », un corps organisé, ayant un symbole de foi et des supérieurs hiérarchisés. Elle dispose de moyens de sanctification : les sacrements. Elle est régie par une discipline. Elle offre à ses membres toutes les garanties possibles d'appartenance à l'assemblée des justes

et à celle des prédestinés, puisque sa fonction est, précisément, de sanctifier et de diriger vers la vie éternelle.

Avec ces notions présentes à l'esprit, fixons maintenant la particularité essentielle de la doctrine de Jean Huss. Elle consiste surtout en un usage inattendu d'une terminologie traditionnelle. En effet, Huss définit l'Église universelle comme étant la totalité des prédestinés [1]. Des trois premiers corps ou assemblées distinguées plus haut, c'est la première qui, selon Huss, est l'Église proprement dite dans le sens rigoureux du terme. Seule cette assemblée forme, en principe dès maintenant et, dans sa plénitude, à la fin des temps, le corps mystique du Christ. Seule elle est indéfectible, parce que, Dieu connaissant les siens, aucun prédestiné ne se perd. Seule elle est universelle, englobant les bienheureux du ciel, les pénitents du purgatoire et les combattants de la terre. Seule elle est l'Épouse sans tache dont parle le Cantique [2].

La tête de l'Église est le Christ et le Christ seul. Elle ne peut être que le Christ, puisqu'il est inconcevable que quelqu'un occupe une place supérieure à celle du Christ. Pour ce motif aussi, qu'au corps universel des prédestinés, comprenant les bienheureux du ciel et les souffrants du purgatoire, ne peut présider qu'un chef universel *excelsior coelis factus*. Aucun homme ne peut remplir ce rôle. Les fonctions hiérarchiques de cette terre disparaissent en même temps que les dimensions terrestres. Un pape, élevé au ciel après sa mort, ne tombe pas sous la juridiction de son successeur. Dans l'Église universelle des prédestinés, il n'y a que le Christ-tête et l'assemblée des élus, ses membres [3].

Dans cette conception, le lien formel qui maintient l'unité de l'Église est la prédestination. Le pire des pécheurs, pourvu qu'il soit prédestiné, n'est jamais, à proprement parler, un fils du

1. *Ioannis Hus et Hieronymi Pragensis Historia et Monumenta* (HM). Nuremberg, 1558, t. 1, p. 196, v. Je me tiens à cette seule référence et, en général, à un minimum de références dans cet article, n'entendant étudier ici ni l'évolution générale de la doctrine de Jean Huss, ni ses fondements exégétiques et patristiques, ni ses implications politiques, toutes questions qui demanderaient plus de place et plus de temps.
2. HM, 1, 197, r et v.
3. *Ibid.*, 200, v à 201, v.

démon ou un fils de la perdition. Ainsi saint Paul a-t-il toujours été un fils bien-aimé, même lorsqu'il persécutait les chrétiens, tandis que Judas, même au moment de son élection, n'était qu'un fils du démon. Paul a toujours été, et Judas n'a jamais été un membre de l'Église ou du corps mystique du Christ. Les pré-connus *(praesciti)* ne sont pas des membres de l'Église universelle [1].

L'assemblée des justes, unis par la grâce, n'occupe pas comme telle, de place particulière dans la théologie de Jean Huss. Quant à l'assemblée des croyants, elle n'était pas pour lui l'Église universelle. Il allait même jusqu'à dire qu'elle n'avait de l'Église que le nom. Elle était l'Église *reputative* ou *nuncupative*. Il lui attribuait pourtant toutes les marques que la théologie lui accordait traditionnellement [2].

L'insolite de cette ecclésiologie ne consiste pas en une négation grossière d'un point précis de la confession de foi, comme c'est le cas pour la plupart des hérésies. Le monophysite nie les deux natures du Christ, le nestorien l'unité de sa personne. Le pélagien et le semi-pélagien nient, en des mesures différentes, la grâce. Rien de tel chez Huss. En définissant l'Église comme étant l'assemblée des prédestinés, malgré ce que nous croirions trop facilement aujourd'hui, il ne nie pas que l'Église, ici sur terre, est l'assemblée des croyants groupés autour de leurs pasteurs légitimes. Et sauf que Huss ne lui accorde la dénomination d'Église que *nuncupative* ou *reputative*, il n'en dit rien que n'avaient dit avant lui saint Augustin et saint Thomas d'Aquin. Cependant, c'est toujours l'assemblée des prédestinés qu'il vise, lorsqu'il parle de l'Église. C'est le cas, lorsqu'il nous dit que les pré-connus n'en font pas partie, que le Christ seul en est la tête, que ceux qui n'en font pas partie sont, comme Judas, des fils du démon et de la perdition. Toutes ces propositions ne deviennent fausses que si on les entend de l'Église, non plus considérée comme l'assemblée des prédestinés, mais comme l'assemblée terrestre des

1. *Ibid.*, 202, r et *passim*.

2. Ce serait trop long à prouver ici. On peut s'en convaincre en lisant le Commentaire de Huss sur les Sentences (Ed. W. Flajšhans et M. Kominkova, Prague), ouvrage dont ni le fond ni la forme ne s'écarte des modèles les plus traditionnels du genre, ou son traité *De Ecclesia*, dans : HM, t. 1, 196, v, et sqq.

croyants. Celle-ci, en effet, contient des *praesciti* en son sein. Le Christ seul n'en est pas la tête, mais aussi, sous lui, le pape. Des chrétiens peuvent provisoirement ne pas lui appartenir, comme saint Paul avant le chemin de Damas, et n'être pas des fils de perdition.

Huss a donné ainsi un éclairage nouveau à des vérités traditionnelles qu'il met, au moyen d'un jeu inattendu de terminologie, dans une perspective insolite. Qui pensait *Église*, pensait *société des croyants*, sans nier pour autant la prédestination et ce qui s'ensuit. Huss, en pensant *Église*, ne nie pas la société des croyants, mais il pense « *assemblée des prédestinés* ».

A Prague, Huss eut à lutter surtout contre deux théologiens, ses amis d'autrefois, mais qui s'étaient séparés de lui lors des troubles suscités par les bulles d'indulgence de Jean XXIII : Étienne de Paleč et Stanislas de Znoyma. Tous deux se mêlèrent activement aux controverses suscitées par le traité de l'Église de Jean Huss (1412-1413). Ces controverses furent des plus passionnées et des plus violentes, et, comme il arrive en pareil cas, nourries non seulement d'arguments mais aussi de quelques malentendus tenaces.

Entendons d'abord Paleč. Dans son traité sur l'Église romaine, il énumère cinq sens acceptables et un sens abusif du mot *Ecclesia*. Ce sont, par ordre : 1° le temple matériel où Dieu est loué et glorifié ; 2° l'ensemble des hommes mauvais, tels les hérétiques et les schismatiques (ceux-ci ne sont dits former une Église qu'abusivement. Ils ne sont pas une Église *simpliciter*, mais *secundum quid : ecclesia malignantium*) ; 3° le concile général ; 4° les prélats et les supérieurs (pape, cardinaux, patriarches, primats, archevêques, évêques) ; 5° l'assemblée universelle de tous les prédestinés ou de tous les fidèles en état de grâce ; 6° la communauté de tous les baptisés professant la foi catholique [1].

L'Église, en tant que construction matérielle, ne retient pas ici notre attention. Ni non plus l'*ecclesia malignantium*. Ces deux acceptions du mot s'écartent de l'objet de notre étude. Parmi

1. MAGISTRI ST. PALECZ, *Tractatus de romana Ecclesia* (de equivocacione huius nominis ecclesia). Ed. LOSERTH dans : *Archiv für Oesterreichische Geschichte* (*Arch.*), t. 75, 1889, p. 341.

celles qui restent, remarquons que l'une d'elles est conforme à la définition hussienne, quoique élargie, de l'Église. Pour Paleč, tout comme pour Huss, l'Église peut signifier la totalité des prédestinés ou, ce qui est propre à Paleč, l'ensemble des chrétiens vivant en état de grâce. La conception hussienne de l'Église-assemblée-des-prédestinés ne lui était donc pas exclusive en Bohême, en ces années. Paleč ne la lui reproche pas. Il lui fait d'autres griefs. Les voici brièvement résumés.

Huss et ses partisans, écrit-il, nient que le pape et les cardinaux soient les véritables successeurs de Pierre et des apôtres sur terre, ou, du moins *(ad minus)*, ils tiennent pour douteux que le pape soit la tête et les cardinaux le corps de l'Église de Rome. Comme argument ils allèguent que personne ne sait s'il est digne d'amour ou de haine, ou encore que le pape, s'il n'est pas prédestiné, n'est ni la tête ni même un membre de la sainte Église de Dieu, mais qu'il est alors un membre du démon et de la synagogue. Ils insinuent expressément par là qu'un pape, un évêque ou un prélat non prédestiné *(praescitus)* n'est ni pape, ni évêque, ni prélat [1]. Ils soutiennent que ce n'est pas le pape, mais le Christ qui est la tête de l'Église catholique et romaine, et que les cardinaux n'en sont pas le corps mais tous les fidèles [2]. Dans le long développement qu'il donne à l'exposé de ses griefs, Paleč appuye surtout sur l'erreur de refuser la qualité de membre de l'Église aux *praesciti* [3], et au pape le titre de chef [4].

On ne reste pas moins perplexe, je le suppose, — du moins au premier abord — devant les raisons de Paleč que devant les élucubrations de Huss. Certes, tout n'y est pas excellent ! Mais, un point, en tout cas, est clair dans tout cela. Toutes les objections de Paleč, et, en même temps, le laborieux château de cartes d'arguments qu'il a édifié sur elles tombent à faux, dès qu'on veut bien reconnaître que les affirmations incriminées de Huss n'ont pas trait à l'Église-société-des-croyants. Car, c'est bien à la tête

1. *Replicatio Quidamistarum de stilo magistri Stephani Palecz*, dans *Arch.*, 346.
2. *Ibid.*, 347.
3. MAGISTRI STEPHANI DE PALEČ, *Tractatus de Ecclesia*. Éd. par Sedlák (Mistr Jan Hus. Prague, 1915), p. 204.
4. *Ibid.*, 207.

de l'assemblée des prédestinés que Huss place le Christ. C'est d'elle que les élus sont les membres. Personne, en dehors de la prédestination, n'y appartient, et, en particulier, aucun prélat non-prédestiné *(praescitus)*. *A fortiori*, aucun de ces *praesciti* n'y est-il pape, évêque ou prélat. Cette constatation une fois faite, il ne reste plus rien de l'argumentation de Paleč.

Celui-ci écrit que si l'appartenance à l'Église et une fonction hiérarchique en son sein dépendent de la prédestination, toute autorité croule. Personne ne sait plus si son évêque est vraiment évêque, ou si le curé de sa paroisse consacre et absout validement ? On ne célébrerait plus un seul concile valide. Dans les difficultés qui assaillent la vie chrétienne, on ne saurait à qui s'adresser ? Et ainsi de suite [1].

Tout cela est évident, mais ne touche pas la conception hussienne de l'assemblée des prédestinés. Celle-ci, Paleč la connaît et l'admet. Nous l'avons déjà trouvée inscrite parmi les sens acceptables du mot *ecclesia*. Le Christ seul, écrit en outre Paleč, est la tête de la totalité des dormants du purgatoire, des combattants de la terre et des bienheureux du ciel. De cette Église le pape n'est pas la tête, mais un membre seulement, et encore ne l'est-il qu'à la condition qu'il soit en état de grâce [2]. Paleč est-il donc d'accord avec Huss ? Non. Malgré les concordances indéniables de doctrine, Huss et Paleč sont furieusement dressés l'un contre l'autre et absolument aveugles, on serait tenté de dire volontairement aveugles sur ce qui pourrait les amener à se comprendre.

L'explication de ce fait, peu explicable en logique pure, il faut, je crois, la chercher dans un grief particulier fait à Huss par Paleč. Il lui reproche, en plus des objections en porte-à-faux déjà signalées, de ne reconnaître en la totalité des prédestinés que la *seule* Église universelle. Huss se trompe, écrit-il, en n'admettant qu'une *seule* Église sainte et universelle *(ponens unicam Eccle-*

1. *Replic. Arch*, 346/47 et 349/50 et 51.
2. « Verum est, inquam, quod solus Christus est caput tocius multitudinis fidelium, in purgatorio dormiencium, in ecclesia militante pugnancium et in coelo quiescencium : illa multitudo est omnis ecclesia fidelium. Notum autem est quod papa illius ecclesiae non est caput sed est membrum, si est in gracia ». *Ibid.*, 351.

siam sanctam et universalem) [1]. Car, en dehors de l'Église universelle qui est l'ensemble des prédestinés, il en est une autre, notamment la communauté des croyants *(necesse est esse aliam sanctam universalem ecclesiam, omnes credentes continentem)* [2]. Celle-ci est universelle en ce sens qu'elle est appelée à contenir tous les croyants, qu'il n'y en a donc aucune autre à côté d'elle. Mais Huss n'admet pas que la communauté des croyants, militant sur terre sous la conduite de ses supérieurs hiérarchiques, puisse être appelée universelle. Ne contenant ni les bienheureux du ciel, ni les souffrants du purgatoire, elle n'est pas universelle, d'après lui.

Il se passe alors ceci de surprenant — et d'affligeant à la fois — que Paleč, n'admettant pas qu'on frustre la *communauté des croyants* du nom d'Église universelle, reproche à Huss d'affubler l'une comme l'autre de propriétés qui, dans l'esprit de Huss, appartiennent à la seule *assemblée des prédestinés*, c'est-à-dire, pour lui, à l'Église universelle. Non, réplique Paleč, ces propriétés ne sont pas celles de l'Église universelle, c'est-à-dire, selon Paleč, de la *communauté des croyants*. S'il ne s'agissait de choses aussi graves et d'une portée historique incommensurable, ce spectacle serait presque divertissant.

Nous n'avons pas fini avec l'argumentation de Paleč. Une expression de ce théologien n'aura pas manqué de frapper le lecteur. Il écrit, comme nous l'avons rapporté, que Huss et ses partisans mettent en doute que le pape soit la tête et le collège des cardinaux le corps de l'Église romaine *(papam caput et collegium cardinalium corpus ecclesiae Romanae)*. Ces mots reviennent sans cesse sous sa plume. Ils expriment une proposition qui semble évidente à Paleč : à Paleč et aux théologiens de son bord, à Prague, en ces années 1412-1413 [3].

Cependant, plutôt qu'à Paleč, demandons à Stanislas de Znoyma, le second des grands adversaires de Huss, de nous éclairer exactement sur son sens. Stanislas qui partage tous les arguments

1. *Tract. de Eccl.* Sedlák, 202*.
2. *Ibid.*, 203.
3. Cf Broda, *Contra objectus Hussonitarum*. Arch, 343.

porte-à-faux de Paleč contre l'écclésiologie de Huss[1], s'est plus longuement que lui expliqué sur le pape-tête et les cardinaux-corps de l'Église de Rome.

Stanislas de Znoyma tient le siège romain pour le premier de la chrétienté et celui qui étend légitimement sa juridiction sur toutes les Églises particulières. Rome a été consacrée d'abord par l'élection qu'en firent les apôtres Pierre et Paul, ensuite par leur martyre. Rome qui avait été la capitale du monde, plongé dans le péché, devait devenir la capitale de la chrétienté, rachetée par la grâce[2]. Lorsque Znoyma parlait de l'Église romaine, il entendait le pouvoir hiérarchique de l'Église romaine (non pas l'ensemble des croyants baptisés). Avec le pape comme tête et les cardinaux qui faisaient corps avec lui (qui faisaient son corps), l'Église de Rome perpétuait Pierre et le collège des apôtres. Ensemble, le pape et ses cardinaux leur succédaient dans la charge de définir toute la matière catholique et ecclésiastique ainsi que de prendre soin de toutes les Églises et de tous les fidèles. Rien, affirmait Znoyma, ne peut remplacer le pape et les cardinaux dans l'office de Pierre et des apôtres. Voici ce texte capital dans sa version originale :

Papa existens caput ecclesie Romane et collegium Cardinalium existens corpus eiusdem ecclesie sunt Petri principis apostolorum et collegii aliorum apostolorum Christi manifesti successores in officio ecclesiastico cognoscendi et diffiniendi in omni materia katholica et ecclesiastica et curam habendi in omni tali materia omnium aliarum ecclesiarum et universorum Christi fidelium ; nec possunt inveniri et dari alii successores super terram in tali officio *illius* principis *Petri et illius collegii* aliorum *apostolorum,* quam papa et collegium cardinalium[3].

Si nous lisons bien Znoyma, le droit absolument imprescriptible de l'Église de Rome, nous l'appellerions justement un droit divin *(de jure divino)*. Il se caractérise ensuite par le fait qu'il

1. *Responsio contra posicionem Wiclifistarum* edita per magistrum STANISLAUM DE ZNOYMA doctorem subtilissimum theologie, dans : *Arch.*, 365 puis 368. La même comparaison avec le roi de Bohême chez ZNOYMA, *Arch.*, 365 et chez PALEČ, *Arch.*, 351.
2. *Responsio. Arch.*, 369.
3. *Ibid.*, 368.

met très à l'ombre le pouvoir épiscopal dont Znoyma sait surtout qu'il est soumis *(infra)* à celui du pape et des cardinaux. Paleč qui partage en tout cela les idées de son ami ira jusqu'à écrire que le pape succède à saint Pierre, les cardinaux aux douze apôtres et les évêques aux soixante-douze disciples [1].

Ainsi l'Église de Rome (c'est-à-dire, rappelons-le, le siège romain, l'autorité ou la juridiction romaine, son pouvoir spirituel) est-elle exaltée par-dessus tout. Cependant elle n'est pas uniquement concentrée dans la personne du pape. Celui-ci n'est pas seul, mais forme avec le collège des cardinaux un corps mystique et ecclésiastique *(unum misticum et ecclesiasticum compositum)* [2]. Znoyma attribue à ce corps, par analogie avec le corps humain, un objet formel de connaissance : l'ensemble de la « matière catholique ». Il lui a trouvé un sens commun qui, comme le sens commun de l'homme s'étend à tout le sensible, touche de droit à toutes les causes ecclésiastiques. C'est le pape. Dans le composé humain il y a aussi les sens particuliers qui atteignent le sensible sous des raisons formelles différentes. Le composé romain a, de même, ses sens spécialisés, capables d'examiner et de juger les causes de différents ordres. Ce sont les cardinaux [3]. Il reste bien entendu toutefois que la plénitude « originelle et capitale » de tout le pouvoir pastoral réside dans la seule personne du pape. C'est de lui que le pouvoir descend sur le collège des cardinaux. Ensemble ils gouvernent l'Église [4].

Cette conception qui fait, non pas des évêques, mais des cardinaux les successeurs légitimes des apôtres, et cela au même titre que du pape le successeur de saint Pierre, a de quoi nous étonner. Elle mettait Huss dans une extrême irritation. De même que ses adversaires perdaient apparemment le contrôle de leurs nerfs, lorsqu'ils l'entendaient affirmer qu'un pape non-prédestiné n'appartenait pas à l'Église, ainsi lui, Huss, voyait rouge lorsqu'on lui opposait que le pape était la tête et les cardinaux le corps de l'Église romaine.

1. *Tract. de rom. Eccl. Arch.*, 341.
2. *Responsio. Arch.*, 369.
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*, 370/71.

Cependant la manière dont il discutait l'assertion n'était pas moins sujette à caution que l'assertion qu'il incriminait. Dans son traité de l'Église, Huss reproche à ses adversaires de gratifier le pape et les cardinaux de la certitude du salut. L'Église qui est le corps mystique du Christ, écrit-il, ne peut être damnée. Il s'ensuit que les cardinaux qu'on proclame le corps de l'Église ne peuvent se damner. Ils ont donc la révélation de leur salut ? [1] Ce n'était, évidemment, pas répondre à l'argumentation de ses adversaires ! Avec une logique pareille nous sommes encore une fois au rouet. Znoyma affirme : le pape et les cardinaux sont un corps mystique et ecclésiastique, ils sont l'Église universelle. Il entend : ils sont le pouvoir hiérarchique suprême dans l'Église universelle terrestre des croyants. Non, réplique Huss, le pape et les cardinaux ne forment pas l'Église catholique universelle. Mais il entend : ils ne sont pas la totalité des prédestinés.

Dans sa réponse à Znoyma, Huss s'en prend à l'expression que le pape et les cardinaux forment un composé « mystique et ecclésiastique ». Il n'y a qu'un seul corps mystique, réplique-t-il. Il est composé du Christ, sa tête, et de tous les prédestinés, ses membres [2]. Znoyma ne peut prouver que la prédestination lie entre eux le pape et les cardinaux, ni que le pape possède « les trésors de la sagesse et de la science de Dieu » [3]. Ils ne forment donc nullement une entité mystique. Ils ne sont pas le corps mystique dont le pape est la tête.

La conclusion la plus claire à tirer de tout ceci, n'est-elle pas que la terminologie des théologiens praguais en ecclésiologie était encore hésitante et tâtonnante au début du XVe siècle ? Aucun des partis en présence n'est à l'abri de reproches à cet égard. Il était insolite et abusif de tenir « le pape pour la tête et les cardinaux pour le corps de l'Église universelle » et tout aussi étrange de nier que « le pape était la tête de l'Église universelle » et de ne pas admettre « que des non-prédestinés puissent faire partie de l'Église ». Il s'agissait pourtant avant tout d'erreurs de terminologie, de propositions auxquelles leurs auteurs ne donnaient pas un sens contraire à la foi. Une preuve supplé-

1. *De Eccl.* HM, I, 221, v et 222, r.
2. HM, I, 268, v.
3. *Ibid.*, 269, r.

mentaire en est donnée, pour ce qui est de Huss, par un avis de l'Université de Paris.

Averti par Gerson d'avoir à veiller au grain, l'archevêque de Prague, Conrad de Vechta, avait communiqué pour examen les écrits de Huss aux théologiens de Paris. Ceux-ci avaient rédigé une liste de vingt propositions qu'ils avaient munies, chacune, d'une condamnation théologique particulière. Parmi elles, trois touchent de près les notions de l'ecclésiologie de Huss, étudiées ici, c'est-à-dire l'Église, sa tête et ses membres. Ce sont :

la quatrième : qu'aucun non-prédestiné n'appartient à l'Église, ni personne qui n'imite pas la vie du Christ ;
la onzième : que seul le Christ, et non pas le pape, est la tête de l'Église ;
la douzième : que seule l'Église qui contient les prédestinés et les justes *(beneviventes)* est l'Église universelle à qui l'on doit obéissance et non pas l'Église romaine qu'on nomme la maîtresse des autres [1].

Aucune de ces trois propositions n'est considérée comme une hérésie par les théologiens de Paris. Ils estiment que la quatrième est une erreur opposée à la notion d'Église, commune parmi les docteurs *(error contra communem doctorum acceptionem de Ecclesia)*. A la onzième ils joignent une remarque à peu près identique. Ils spécifient qu'il est entendu que leur condamnation suppose qu'on dénie au pape absolument *toute* qualité de tête. Mais, même dans cette hypothèse, que les censeurs ont voulue extrême, ils admettent que la proposition ne contient une erreur que « dans le cadre de la terminologie habituelle » *(error juxta communem doctorum acceptionem)*. La douzième proposition, finalement, est, elle aussi, une erreur dans le même sens que la précédente *(error conformiter ad praecedentem)* [2]. Ces propositions, les Parisiens ne les tiennent évidemment pas pour admissibles. Ils ne les tiennent pas non plus pour hérétiques. Ils ne nient pas que, entendues dans le sens de leurs auteurs, elles

1. F. Palacky, *Documenta Mag. Joannis Hus*. Prague, 1869, p. 186.
2. *Ibid.*

n'aient un sens acceptable. Elles s'écartent cependant d'une terminologie reçue et, par là, elles sont abusives. C'est la conclusion à laquelle on arrive également par l'étude critique des textes de Jean Huss.

Qu'est-ce donc qui a inspiré à Jean Huss de reprendre cette terminologie qui n'est autre que celle de Wiclif [1] ? Pour répondre à la question avec toute l'ampleur voulue, l'espace limité d'un article ne peut suffire. Je ne puis, ici, que donner quelques indications sommaires. L'engouement de Jean Huss pour l'Église des prédestinés lui est venu surtout de sa répulsion pour l'Église telle qu'il la voyait de son temps. Le Grand Schisme, les luttes entre les pontifes, la corruption du clergé, le trafic des indulgences, tous ces maux qui retentissent si douloureusement et avec tant de force dans l'œuvre de Huss ont nourri le besoin de trouver, au delà de l'Église visible, une réalité plus pure et plus belle en qui mettre son espérance. De là, le transfert à l'assemblée des prédestinés, qui en paraissait seule parfaitement digne, des dénominations d'Église et de corps du Christ, que l'Église visible ne lui semblait plus mériter que d'une manière, sinon impropre, du moins secondaire et subordonnée.

Une innovation est toujours scabreuse en théologie. Celle de Huss était faite pour accentuer la tendance qu'il avait d'abord lui-même subie. En changeant la place des mots dans le traité alors à peine ébauché de l'Église, en redistribuant les dénominations, il créait une optique nouvelle. Il opérait une sorte de renversement des valeurs. En insistant sur l'idée d'Église-corps-des-prédestinés, l'Église-corps-des-croyants, déjà si mal en point alors, ne pouvait que pâlir davantage dans l'imagination des contemporains. La position subordonnée de celle-ci par rapport à celle-là, pour indiscutable qu'elle est en un certain

1. Problème considérable que celui de la dépendance Wiclif-Huss et impossible à discuter ici. Si je n'admets pas que Huss ait suivi Wiclif dans sa doctrine de l'Eucharistie (Cf. *Revue des Sciences religieuses*. Strasbourg, t. 27, 1953, n° 4), ni, au moins pour une part capitale, dans la question des Indulgences (Cf. *Recherches de Science religieuse*. Paris, t. 41, 1953, p. 481, sqq), ni, en général, là où Wiclif abandonnait franchement l'orthodoxie, je reconnais que le concept d'Église-totalité-des-prédestinés, Huss l'a repris à son maître.

sens, Huss l'affirmait avec une insistance unilatérale finalement troublante. Il semblait confusément s'ensuivre que l'appartenance à la communauté des croyants, ou, comme nous disons maintenant, à la structure sociologique de l'Église, n'avait plus qu'une très médiocre importance. Alors que l'enseignement traditionnel n'envisageait pas la possibilité du salut en dehors de l'appartenance à l'« Église des croyants », Huss finissait par créer l'impression que son rôle était presque fortuit dans la sanctification individuelle.

Il faisait d'autant plus fortement incliner dans ce sens l'opinion que les théologiens, ses adversaires, se formaient de ses thèses, qu'il résistait positivement lui-même aux peines canoniques qui le frappaient. Et puis, mais c'est là une autre affaire, il avait sur les évêques « véritables » une théorie qui n'était pas faite, surtout au moment du Grand Schisme, pour augmenter dans l'esprit des fidèles, le respect des institutions ecclésiastiques. De ce dernier point, s'il plaît à Dieu, il sera traité dans un article suivant. Il est temps de tirer les conclusions de cette étude.

* * *

1. Le Concile de Constance a condamné une série de trente propositions attribuées à Jean Huss, et la Bulle *Inter cunctas* (22 février 1418) de Martin V a indiqué les notes théologiques qui doivent leur être appliquées. Certaines de ces propositions, dit la Bulle, sont notoirement hérétiques. D'autres sont erronées, d'autres téméraires et séditieuses, d'autres encore offensent les oreilles pieuses [1]. Ces propositions reproduisent presque *ad litteram* des phrases de Huss qui nous sont familières. En voici les sept premières, à l'exclusion de la quatrième, qui reprennent la doctrine de Huss sur l'Église, sa tête et ses membres :

1. Il n'y a qu'une seule Église sainte et universelle, notamment la totalité des prédestinés ;

2. Paul ne fut jamais un membre du démon, bien qu'il se livrât à certains actes semblables à ceux de l'Église des mauvais ;

3. Les « pré-connus » ne font pas partie de l'Église, puisque aucune

1. *Denz.*, 661.

de ses parties ne se sépare finalement d'elle, du fait que la charité de la prédestination qui la lie ne cesse jamais ;

5. Le « pré-connu », bien qu'il soit parfois en état de grâce selon la justice présente, ne fait pourtant jamais partie de l'Église, mais le prédestiné reste toujours un membre de l'Église, bien qu'il perde parfois la grâce surajoutée mais jamais la grâce de la prédestination ;

6. L'Église, prise dans le sens de la convocation des prédestinés, qu'ils soient ou non en état de grâce d'après la justice présente, est un article de foi ;

7. Pierre n'est et n'a jamais été la tête de la sainte Église catholique [1].

Quelles notes, parmi celles offertes à notre choix, faut-il appliquer à ces propositions ?

Contrairement à ce que pourrait penser celui qui n'a pas étudié Huss dans le texte, ces propositions ne sont nullement des hérésies notoires ; elles sont à peine des erreurs. Elles ne nient, au moins dans la pensée de Huss et probablement dans celle des rédacteurs des propositions, aucune vérité catholique sur l'Église, sa constitution hiérarchique, son pouvoir d'enseigner, de gouverner, de sanctifier. Elles n'affirment que des vérités évidentes pour tout chrétien : le corps des prédestinés, l'élection de saint Paul, le caractère imprescriptible de la prédestination, la qualité attribuée au Christ, de chef unique des prédestinés.

Seulement ces vérités sont affirmées dans une terminologie insolite, avec la visée secrète — consciente ou inconsciente — de diminuer dans l'estime des chrétiens, l'Église visible des croyants. Elles furent, avec d'autres idées dont Huss s'était fait l'immodéré propagateur, la cause de troubles dans les écoles théologiques, voire de désordres dans les rues de Prague. Elles étaient susceptibles aussi de servir de point de départ à des doctrines franchement hétérodoxes. Les controverses de Huss avec ses adversaires sur l'Église, sa tête et ses membres, mettaient surtout en jeu, non pas des choses *(res)*, mais des désignations *(nomina)*. Les mots cependant ont parfois une terrible importance. En appelant Église *antonomastice* l'assemblée des prédestinés et *nuncupative*

1. *Denz.*, 627 à 633.

l'assemblée des croyants, et sans même avoir touché à la nature ni de l'une ni de l'autre, Huss avait préparé la voie à ceux qui, un jour, estimeraient que la structure sociologique de l'Église peut changer, que ses dogmes peuvent être alignés, qu'elle n'a qu'une importance essentiellement relative. Pour apercevoir dans sa teneur authentique et véritable l'erreur de Huss (en matière d'Église, sa tête et ses membres) il faut bien chausser ses meilleures lunettes. Mais pour minuscule qu'elle était, elle n'en portait pas moins le germe d'une immense révolution.

Si la plupart des raisons que Paleč et Znoyma opposaient à Huss étaient mauvaises, et leur théologie médiocre — c'est bien le moins qu'on puisse dire — leur intuition était bonne. Au sein de l'*Una Sancta*, vieille de quinze siècles, Huss avait défendu des propositions *téméraires et séditieuses*.

2. Une seconde conclusion se dégage de cette brève excursion en terre pré-réformiste, et rejoint des préoccupations actuelles. Au début du XVe siècle, aucune différence n'est perceptible entre la notion d'Église et celle du corps mystique du Christ.

Cette identification n'a fait aucun doute ni pour les théologiens de Prague ni pour Gerson. On appartenait à l'Église et au corps mystique, ou l'on n'appartenait ni à l'une ni à l'autre. Le lien formel de cette appartenance était la grâce sanctifiante, et à défaut d'elle, mais alors d'une manière diminuée, la foi informe. On pourrait multiplier les textes. En voici au moins un de Paleč. Il écrit que, pour faire partie de l'Église, il faut trois conditions : *fides, obedientia, caritas :*

nam ad capacitatem huiusmodi sunt tria necessaria et ad minus requiruntur sc. fides, obediencia et caritas, ut volens esse capax influxus spiritualis et particeps communionis sanctorum oportet quod fideliter credat quoad omnia credita explicite vel implicite, humiliter obediat et veraciter diligat. Qui rumpit fidem, fit hereticus; qui rumpit obedienciam, fit scismaticus et qui rumpit caritatem fit de facto excommunicatus, saltem excommunicacione minore qua separatur ab influxu Christi capitis et a sanctorum communione [1].

1. *Tract. de Eccl.* Sedlák, 215. Cf le texte de Paleč, cité dans la note 4 de la page 255.

Où l'on voit que pour Paleč, être séparé de l'Église c'est être séparé du Christ-tête. C'est donc ne plus faire partie du corps mystique. Chez Gerson aussi l'identification absolue de l'Église et du corps mystique est évidente. Il parle fréquemment du corps mystique de l'Église [1], de l'Église qui *est* le corps mystique [2], ou du corps mystique qui est l'Église [3]. On appartient pleinement à l'une comme à l'autre par la grâce.

Lorsque l'encyclique *Mystici Corporis* enseigne aujourd'hui que l'appartenance à l'Église et au corps mystique se fait par la foi et l'insertion dans la structure sociologique de l'Église, elle ne dit pas autre chose. Elle le dit un peu autrement. Au début du XVe siècle, l'état de grâce comportait nécessairement la foi et cette obéissance qui n'est autre que ce qu'on nomme aujourd'hui l'appartenance à la structure sociologique.

Pour Huss aussi l'Église était le corps mystique et le corps mystique était l'Église. Toute sa théologie est tributaire de cette idée. Seulement au lien traditionnel, la grâce, il avait substitué la prédestination. Il est inutile de revenir là-dessus [4].

Paul De Vooght.

1. P. ex. : *Libellus de Auferibilitate Papae ab Ecclesia*, dans : *Op. omn.* Paris, 1606, t. 1, c. 167 ; Propositio facta... coram Anglicis euntibus ad sacrum Conc. Pisis... Anno Domini 1408. *Op. omn.*, t. 1, c. 284.

2. *Ibid.*, c. 285.

3. *Tractatus ... de Probatione Spiritum. Op. omn.*, t. 1, c. 529.

4. Sauf encore pour la remarque suivante. Paleč a raison contre Huss. lorsqu'il expose l'absurdité qu'il y a à considérer comme un membre du démon *hic et nunc* l'homme jouissant de l'état de grâce, même s'il n'est pas prédestiné. La grâce, écrit Paleč, unit au Christ et fait du chrétien un membre de l'Église et du corps mystique du Christ : *membrum ecclesie que est eius corpus misticum* (*Tr. de Eccl.* Sedlák, 205). Mais la gravité exceptionnelle des perspectives hussiennes venait de ce que traditionnellement la grâce supposait en toute rigueur la foi et l'obéissance, tandis que la prédestination place la vie chrétienne sur un plan qui peut en être indépendant. Dans l'Église de la prédestination s'ouvraient des perspectives de liberté. Dans l'Église de la grâce, la soumission inconditionnée restait une exigence.

Le mouvement Foi et Constitution à l'étape « Lund 1952 », d'après les documents imprimés.

(suite et fin [1])

L'Unité œcuménique « nous permet d'envisager nos divisions dans la repentance et, sous la conduite continuelle du Saint-Esprit, nous sommes résolus à chercher de nouveaux moyens de nous rapprocher les uns des autres » (p. 153). *Les divergences s'opposent opiniâtrement aux solutions faciles. A les considérer attentivement on s'aperçoit qu'elles proviennent du fait que l'Église « vit dans l'histoire et accomplit sa mission sous les multiples pressions de la vie limitée et pécheresse de l'homme », se trouvant « à la frontière entre la Parole et le monde, constamment tentée par une société qui cherche à organiser et à garantir son existence loin de Dieu »* (p. 156). *Elles proviennent donc de la imitation par les formes humaines de pensée, et de la déformation par les facteurs « non-théologiques », de la transcendance et de la pureté de l'Évangile, et en entravent l'annonce. L'effort des chrétiens portera à y remédier dans « le contexte de la fraternité chrétienne »* (p. 157) *par l'obéissance à cet Évangile seul, par de loyaux examens de conscience et le progrès scientifique, biblique surtout. Mais dans l'histoire il y a d'abord l'action de Dieu pour l'unité. « En un temps où la persécution réapparaît, les cloisons deviennent transparentes, et une nouvelle conception de ce qui est essentiel et de ce qui ne l'est pas confère au peuple de Dieu une unité profonde »* (p. 157). *Dans le même sens agissent sous l'action du Saint-Esprit les Jeunes Églises, car elles ressentent d'une façon particulièrement vive leur unité dans le Christ, en obéissant totalement au Seigneur dans un service fidèle d'évangélisation et en n'éprouvant pas le poids des divisions qui grèvent les vieilles Églises* (p. 157).

Pour surmonter les divisions chrétiennes il faut d'abord, nous dit-on, éviter que les facteurs humains et historiques n'en produisent de nouvelles.

1. Cfr *Irénikon*, n° précédent, pp. 146-161.

En ce qui concerne les divisions existantes, leur guérison qui est tout le sens du Mouvement œcuménique, consiste, pour les chrétiens, à suivre fidèlement l'action du Seigneur dans l'histoire lequel veut l'unité de son Église pour sauver le monde, à s'abstenir de toute action autonome, donc pécheresse, et à faire repentance pour celles qui ont été commises et pour tout ce qui a été omis.

Afin de faire croître l'Unité œcuménique, Jésus-Christ produit ce qu'on pourrait appeler les bons facteurs « non-théologiques » : il suscite des événements qui en montrent l'urgence pour le progrès de l'Évangile dans le monde et qui sont de vrais appels à l'Unité ; il juge déjà, en attendant le jugement final, les apostasies, donc aussi les divisions, de l'Église, et il permet aux idéologies antichrétiennes de la persécuter. Alors « les murs entre les Églises des différentes confessions deviennent étrangement transparents... Aussi la réunion des frères séparés, telle que Vladimir Soloviev la vit dans la vision de l'Antéchrist devient maintenant une réalité dans les cellules des prisons, dans les camps de concentration, sur le chemin de l'exécution. Ainsi le Christ réunit déjà son peuple au milieu des divisions mêmes de notre temps » [1].

Les chrétiens, pour être fidèles au Seigneur, devront, nous dit le professeur Schlink, détourner leurs yeux du passé et les diriger, comme le font les Jeunes Églises, sur les actions présentes et futures de leur Chef. L'unité qu'il leur donne déjà, et dont les caractères nous sont connus, est un impératif pour la manifester davantage, tout comme la justification du chrétien au baptême, réalité de foi aussi, est l'impératif de sa sanctification.

Cette manifestation sans laquelle « la foi en l'Église une » serait une foi morte (p. 100), s'opère principalement dans la collaboration au sein du Conseil œcuménique, à laquelle les Églises membres se sont solennellement engagées à la Conférence d'Amsterdam en 1948.

En plus de ceux qui ont été mentionnés plus haut, le Rapport donne quelques aperçus nouveaux sur cette réalité œcuménique fondamentale : tout d'abord elle est fondamentale parce qu'elle est « une preuve tangible » (p. 123) de l'Unité œcuménique, étant un service commun du Seigneur, auquel « le Saint Esprit et la Parole nous obligent de nous mettre toujours plus *ensemble* » (p. 124). Les différences dans la foi et l'espérance n'y sont pas un obstacle : « car cette foi et cette espérance sont en Jésus-Christ crucifié et ressuscité,

1. *The Pilgrim People...* p. 29. On remarquera dans la première phrase l'identité des termes avec le passage correspondant du sixième chapitre du Rapport.

qui œuvre en nous pour réaliser son dessein, et nous y associe en utilisant nos efforts et nos obéissances, si fragmentaires qu'elles soient » (p. 124). Elle doit se faire dans tous les domaines où des différences de Foi et de Constitution ne s'y opposent pas. La pratique de l'Intercommunion comme moyen pour atteindre l'unité de l'Église trouve ici sa place pour ceux qui en sont partisans. C'est dans la collaboration encore que se situe le travail théologique lui-même qui a pour but de l'étendre. On se souvient de l'importance qu'a la perspective eschatologique pour apprécier la nature des divisions existantes. Mais l'histoire en a ici également parce qu'elle exige à repenser la théologie afin de pouvoir l'appliquer à la situation présente du monde et à l'exprimer « dans les termes que réclame l'évolution de la pensée et de la vie » (p. 119). Bref cette théologie n'est pas une « *rabies theologica* » (p.139) aveugle aux réalités concrètes. Elle ne vise pas à un travail de comparaison des positions confessionnelles, qui aboutirait seulement à les durcir, mais à leur dépassement dans une optimiste assurance que tous les points controversés sont finalement surmontables (au moins en ce qui concerne le Culte, p. 132), mais dans le sens christologique seulement. « Fondé sur le témoignage apostolique rendu à Jésus-Christ, le Seigneur de l'Église, et obéissant à sa volonté, nous cherchons à pénétrer au delà des divisions terrestres pour atteindre à notre foi commune au seul Seigneur. Nous essayons de comprendre l'unité de l'Église terrestre en fonction de l'unité du Christ ; et nous cherchons à la réaliser dans l'état actuel de nos divisions à partir de l'unité du Christ et de son corps » (p. 103). Église terrestre signifie aussi Église dans l'histoire ou l'*histoire de l'Église* : « nous nous sommes en effet aperçus qu'elle était plus longue, plus vaste et plus riche que n'importe quelle histoire particulière de nos Églises divisées » (p. 114). Ces deux perspectives, christologique et historique (qu'il ne faut jamais séparer de l'eschatologique), demandent, pour le travail théologique un très large contexte interconfessionnel, et dans chaque confession un caractère aussi peu ésotérique que possible. Et puis, ce qui est essentiellement œcuménique, une libre, franche et audacieuse discussion.

Le professeur Schlink ajoute dans son article à ce schéma méthodologique un complément très intéressant. D'après lui, l'ancienne méthode *Foi et Constitution* était une comparaison interconfessionnelle, systématique et synthétique, grâce à laquelle on tâchait d'exprimer le maximum de ce qu'on avait en commun. Elle fut perfectionnée à Amsterdam 1948 et est encore perfectible ; il semble toutefois qu'actuellement son usage soit arrivé à une limite à cause

des obstacles confessionnels qu'elle a révélés. Son défaut principal est de supposer une Église statique et de mettre cette conception à la base du Conseil œcuménique lui-même qui garantit plutôt la stabilité de ses Églises-membres et ne leur demande aucun sacrifice d'ordre confessionnel. Mais Dieu bouleverse les Églises et, à travers les Églises persécutées et les Jeunes Églises, demande maintenant de sacrifier des positions traditionnelles, sacrifices qui se révéleront finalement être des enrichissements.

L'action autonome des Églises en quête d'Unité retarderait leur collaboration de toute sorte à l'action unifiante de Jésus-Christ. Elle risquerait de choisir des voies faciles qui conduiraient à une fausse unité (telle serait d'après ses adversaires, la pratique de l'Intercommunion dans la situation présente des divisions chrétiennes, ou encore l'emploi d'une force coercitive extra-ecclésiastique comme l'aurait été dans l'ancienne Église, le pouvoir impérial [1]) et de négliger les voies du Seigneur ouvertes dans les persécutions, les Églises en état de paix (situation peu ecclésiologique) se détournant des Églises persécutées, et celles-ci revenant à leurs errements les persécutions une fois finies.

Bref, c'est ici que se manifeste l'action funeste des facteurs « non-théologiques » mauvais et que la repentance pour les divisions, tant dans leur origine (culpabilité que beaucoup d'Églises reconnaissent) que dans leur maintien (culpabilité unanimement reconnue parmi les Églises) doit surtout s'exercer. Le professeur J. HROMADKA de Prague (Église des Frères tchèques) en a montré l'importance en se basant sur son expérience de théologien de « derrière le rideau de fer », qui a subi, pour sa libération chrétienne, le défi terrible venant de l'idéologie socialiste révolutionnaire [2] ; il invite ses collègues et leurs Églises à suivre son exemple. « Cela doit être un vrai examen de conscience *théologique*, cela doit être une lutte à l'intérieur de nous-mêmes. Sous la conduite du Saint-Esprit, l'Église doit éloigner toutes ses idoles et faux autels... C'est seulement quand elle aura chassé l'Antéchrist hors de son temple et de sa chaire, qu'elle sera capable et suffisamment forte pour lutter avec le vrai mal, partout où il menace notre existence humaine » [3].

1. WINFRED E. GARRISON, *Social and Cultural Factors in Our Divisions*, E. R., *l. c.*, p. 43-51 *passim*.

2. *Social and Cultural Factors in Our Divisions*. Ibid., p. 52-58. Cet article, portant le même titre que le précédent, est un résumé des interventions très écoutées du professeur HROMADKA à Lund.

3. P. 58.

La vraie voie vers l'Unité [1], impératif de l'Unité œcuménique existante entre les Églises, est celle de l'Évangile pur et donc une conversion des Églises, toutes et chacunes apostates, à lui. « Nous ne pouvons croître ensemble vers la plénitude et l'unité en Christ que par notre conformité à celui qui est la tête du corps et le Seigneur de son peuple » (p. 106). De « nouveaux yeux », comme dit le professeur Schlink, seront donnés et des nouvelles révélations seront faites.

Le Conseil œcuménique des Églises est le lieu propre de tous ces événements. « Nous croyons que par son moyen Dieu continue à prononcer la parole qui n'a pas encore été dite, et à faire ce qui n'a pas encore été fait dans le domaine de la communion spirituelle et du service commun » (p. 128).

Dans la perspective christo-ecclésiologique et eschatologique du Rapport, le Mouvement œcuménique tout entier apparaît non pas comme « un agencement ingénieux de nos héritages confessionnels » (p. 106), mais comme l'édification du Corps du Christ selon le plan et la patience de Dieu, et non pas selon celui des hommes ou des Églises, ni selon leur impatience, pour arriver à sa consommation dans l'histoire ou bien dans l'éon futur.

* * *

« *Nous avons fait de réels progrès et il n'y a pas lieu d'être pessimistes* » (p. 154). *On a envisagé à Lund les points essentiels de désaccord sans parvenir à les supprimer ni non plus à élaborer une méthode simple pour réaliser l'Unité.* « *Par contre nous avons des moyens de défense contre la complaisance envers nous-mêmes* » (p. 158).

La Préface du Rapport écrit : « Néanmoins nous sentons que cette conférence se solde par un gain et que nous pouvons publier un rapport témoignant d'un pas en avant » (p. 96) ; on en rend grâce et la gratitude est plus grande que l'anxiété pour l'avenir (p. 99). Les discussions ont été utiles et leur esprit bon ; les anciens problèmes furent posés plus clairement. Les Églises ont fait des découvertes les unes sur les autres, et le Groupe des Jeunes en a fait sur le Mouvement, déjà vénérable, de *Foi et Constitution*, auquel il a pour la première fois collaboré officiellement en lui apportant un élément

1. « Ce dont nous ne voulons pas démordre, c'est que le Christ étant la tête et le Seigneur de l'Église, le chemin de l'Église est le chemin tracé par le Christ. Christ appelle. Christ envoie. Christ juge » (p. 108).

de jeunesse, et a adressé un rapport qui est publié en annexe du Rapport (p. 169-174). Il y exprime certaines déceptions (p. 170) et regrette qu'à Lund on n'ait pas tenu suffisamment compte du travail déjà fait précédemment et, en pratique, de l'expérience des Jeunes Églises, d'où un manque de réalisme : « En rapport avec cette unité (de témoignage) avouons qu'il ne nous a pas toujours été possible de voir comment les discussions théologiques pouvaient être reliées ou appliquées à la situation de ceux qui se trouvent en dehors des murs de cette Université (de Lund) » (p. 172).

Rien d'étonnant à trouver dans les documents de la conférence peu d'appréciation à son propos « on ne peut, en quelques brèves journées, juger le travail de la conférence de Lund et la contribution qu'elle apporte à la vie du corps du Christ » (p. 158).

* * *

La fin de la conférence « marque simplement le début d'une phase nouvelle : celle où, si Dieu le veut, le travail accompli étendra ses effets à toute la communauté chrétienne (...). Cette conférence, par son existence même et par le fait qu'elle a insisté sur certains problèmes, a appelé les Églises à prendre davantage conscience de leur foi et à faire un effort plus résolu pour la transposer dans leur vie commune. Un accord plus parfait exige une audace plus grande et une volonté plus pressante (...). C'est pourquoi nous les (Églises) appelons à se soumettre toujours à nouveau à la volonté de Dieu (p. 158-159).

A partir de l'ensemble idéologique qui vient d'être analysé et qui nous servira de contexte dorénavant, le Rapport appelle les Églises, surtout dans son premier chapitre qui est un petit message à elles adressé par le truchement de leurs délégués retournant chez elles après la conférence, à une action commune : examen de conscience (p. 100), pénitence pour les fautes, tant de commission que d'omission, contre l'Unité chrétienne qui seule permet le témoignage chrétien, réformes dont on donne des exemples p. 107. On les invite à éviter de nouvelles divisions et à suivre docilement les chemins que Jésus-Christ trace à son Église ; qui plus est, le Rapport ambitionne d'y aider le Seigneur quand il écrit : « Nous espérons que ce que nous avons pu faire pourra être utilisé par Dieu et ouvrira la voie à des chapitres nouveaux de cette histoire conformément à sa volonté » (p. 97).

L'appel se détaille en de multiples recommaudations. Certains

délégués les auraient aimées plus positives en vue de l'action ; on s'est finalement contenté de termes modérés, présumés plus efficaces « car si elles devaient amener une Église ou l'autre à choisir entre la déloyauté à l'égard de ses propres convictions et le retrait de la discussion œcuménique, elles auraient fait plus de mal que de bien » (p. 96), afin de maintenir la conscience « d'une plénitude qui doit à la fois englober et compléter la foi et la vie des membres séparés de la famille de Dieu » (p. 154).

« *Nous recommandons l'étude du rapport sur l'Église préparé par la Commission* Foi et Constitution ; *nous attirons l'attention sur les tâches théologiques spéciales qui y sont énumérées (...). Les groupes qui entreprendront une telle étude devront comprendre des experts, des gens représentant toutes les Églises (...). Nous croyons en outre que les chrétiens sont appelés à une plus profonde communion dans la prière et l'adoration, l'obéissance et le service. Ainsi l'unité en Christ sera manifestée tout autant que par la discussion théologique* » (p. 158).

Le travail théologique n'est qu'un secteur dans une vaste collaboration des Églises. Les recommandations qui s'y rapportent énumèrent des problèmes auxquels je reviendrai. Nous connaissons déjà en résumé la théologie préconisée « pour clarifier intellectuellement le contenu de la foi chrétienne et pour la réexprimer constamment dans les termes que réclament l'évolution de la pensée et de la vie » (p. 119-120) dans le but d'évangéliser le monde, en surmontant les entraves que les divisions chrétiennes y avaient apportées. Parmi les ouvriers d'élite de cette tâche se trouvent des hommes qui « aussi bien spirituellement que systématiquement appartiennent à l'Église entière. On doit accorder à de tels messagers des occasions plus nombreuses d'être entendus par tout le peuple chrétien » (p. 125).

Parmi les thèmes ecclésiologiques recommandés à l'étude il y en a deux principaux : 1) la doctrine de l'Église en liaison avec la christologie, dont le chapitre II du Rapport a donné, nous le savons, une esquisse, et la doctrine du Saint-Esprit : « c'est là un point essentiel pour le développement du travail œcuménique (...). Nous le recommandons à l'attention de la Commission Foi et Constitution et de son Comité d'Action » (p. 108) et aux Églises elles-mêmes ; 2) « L'histoire que, comme chrétiens, nous avons en commun » (p. 114) et l'on demande la création d'une commission d'étude théologique des ressources profondes qu'elle pourrait fournir à la discussion œcuménique.

Le chapitre III contient en outre quatorze recommandations d'ordre plus pratique dont je veux citer les deux suivantes :

9. Reprise d'une proposition faite à Édimbourg 1937 : « La conférence insiste auprès de toutes les Églises afin qu'elles voient combien il est désirable d'organiser des efforts d'évangélisation commune avec des chrétiens d'autres communions ; ce sera à la fois un moyen de rendre un témoignage efficace devant les foules détachées, et un moyen d'exprimer et de renforcer l'unité spirituelle existant déjà entre des croyants appartenant à différentes Églises » (p. 126), celle que nous avons appelée « Unité œcuménique ».

11. « Nous recommandons aux Églises historiques *(Older Churches)* de ne pas imposer indûment aux plus jeunes Églises *(Younger Churches)* nées de leur effort missionnaire, des traditions qui les empêchent de s'unir à d'autres chrétiens et font obstacle à leur libre développement au sein du milieu où elles ont pris naissance » (p. 127).

Plusieurs autres recommandations ont pour objet un élémentaire esprit irénique.

Ce chapitre attire aussi l'attention des Églises sur le devoir de rechercher une union plus étroite entre Églises qui y sont géographiquement, historiquement ou théologiquement invitées (p. 115-116).

Le chapitre IV sur le Culte consacre deux pages à des recommandations à caractère pratique qui va en croissant.

Le chapitre V sur l'Intercommunion recommande explicitement l'étude du volume préparatoire correspondant ; il souhaite (l'engagement de collaboration pris à Amsterdam et les « signes des temps » le demandent en vue de l'extension de la communion sacramentelle entre les Églises) que toutes les confessions réexaminent leur façon d'ordonner et d'administrer la Sainte-Cène ainsi que « leur théologie et leur pratique du Baptême en relation avec leur théologie et leur pratique de la Sainte-Cène (...). Nous croyons que cette thèse (du professeur Torrance dans son article du volume préparatoire) peut être le point de départ d'une féconde discussion œcuménique » (p. 150) ; suivent des recommandations adressées aux deux groupes d'Églises, opposés quant à leur attitude envers la pratique de l'Intercommunion ; les unes et les autres sont invitées à la réexaminer en vue d'une conciliation qui est à espérer car certaines divergences à ce propos se sont déjà avérées transconfessionnelles (p. 149). La plus longue recommandation concerne les célébrations eucharistiques au cours des conférences œcuméniques en tant qu'aspect le plus concret et le plus aigu de tout le problème. En voici le nœud : d'une part la vie et la prière des chrétiens ainsi

réunis ne peuvent y être complètes aussi longtemps qu'ils n'ont pas communié ensemble ; d'autre part dans pareilles conditions aucun service eucharistique ne peut être considéré comme *le* service de communion de la conférence parce qu'une « conférence réunie au nom du Christ, bien qu'elle puisse être regardée comme une expression temporaire et locale de l'Église, n'a pas le droit d'instituer un ministre qui lui soit propre et l'habiliter à célèbrer le sacrement » (p. 151). Tout en proposant diverses solutions de ce problème dont quelques unes d'*ersatz,* on en charge « la conscience des Églises et des autorités œcuméniques. La nouvelle commission *Foi et Constitution* « devrait en particulier étudier à fond les principes qui sont à la base des conférences et institutions œcuméniques » (p. 152).

* * *

La recommandation relative au sous-thème de *Foi et Constitution* à l'assemblée du Conseil œcuménique qui se tiendra à Evanston en 1954, ne fait pas partie du corps même du Rapport mais figure en annexe B (p. 168). Nous savons que le sujet : *L'unité que nous avons dans le Christ et la désunion de nos Églises* avait été suggéré dans cette formulation aux délégués par M. Visser 't Hooft ; il a été précisé, est-il dit, par une commission spéciale de la conférence, adopté *nemine contradicente* en séance plénière et confié à l'étude ultérieure d'une nouvelle commission, du Comité d'Action et du Secrétariat.

* * *

J'ai déjà eu l'occasion de citer le rapport du groupe des Jeunes (Annexe C) et d'en faire voir le caractère critique. Lui, pose carrément la question : « Dans quelle direction aller ? » et y répond longuement.

Tout en reconnaissant encore une certaine utilité au travail psychologique et théologique de confrontation fait antérieurement dans *Foi et Constitution,* les Jeunes croient qu'il devrait être autrement dirigé maintenant. Pour clarifier la situation œcuménique, les confessions du même type, soit « catholique » soit « protestant », devraient se réunir dans le cadre de la commission *Foi et Constitution* pour examiner les raisons, théologiques ou non, qui les séparent ; chaque confession en arriverait ainsi à préciser sa propre conception de l'*Una Sancta,* « une question inéluctable qui, d'après nous, doit être envisagée d'une manière réaliste et qui requiert une réponse honnête » (p. 173). Dans l'étude des particularités et

des méthodes des confessions respectives, d'après la manière recommandée dans le discours inaugural du Dr. Hodgson, il faudrait répondre moins à la question : « Pour quelle raison ne voulons-nous pas accepter telle particularité ou telle méthode ? » qu'à celle-ci : « Que pouvons-nous en retirer de positif » ? (p. 173). On reconnaît que la complexité des problèmes ira en croissant avec le nombre des Églises-membres du Conseil et on recommande l'étude de la Bible afin de découvrir plus nettement la base biblique de l'Église et son caractère non seulement christologique mais aussi trinitaire. Je cite la conclusion :

« Nous croyons que, même si son travail (de la conférence) est près de s'achever, son œuvre ne fait que commencer aux quatre coins du monde où nous serons bientôt dispersés. Nous ne savons pas quel en sera le résultat final. Dieu seul le sait. En nous séparant, nous savons cependant que notre tâche est de nous laisser conduire par le Saint-Esprit dans toute la vérité et de le suivre résolument et sans crainte sur les voies nouvelles qu'il ouvre devant nous. Nous ne devons jamais oublier que nous sommes une « Église en marche » et que la pire erreur est de refuser d'aller là où Dien nous mène. N'oublions pas non plus que le terme du voyage est la Cène en présence de Dieu » (p. 174).

Là-dessus, je termine l'examen commenté du chapitre VI du Rapport [1].

III

Essayons maintenant une conclusion sur le Rapport. A cette fin comparons-le avec quelques-uns de ses antécédents.

* * *

Et tout d'abord, brièvement, avec le rapport de la conférence d'Édimbourg 1937 qu'on trouve dans ses Procès-Verbaux déjà cités, aux pages 220-269. Ils contiennent une profusion de documentation.

Nous savons que, contrairement à celui-ci, le rapport de Lund n'est pas inséré dans les actes complets de sa conférence. Sa Préface

1. Le professeur Schlink énumère à la p. 31 de son article que j'ai déjà si souvent cité, quelques thèmes pour une étude ultérieure : christologie, eschatologie, doctrine du Saint-Esprit, unité et diversité des charismes dans l'Église, les présupposés anthropologiques et philosophiques sous-jacents aux formes de pensée dans lesquelles les différentes Églises énoncent leur foi.

n'énumère pas avec action de grâces les unions entre Églises qui se sont faites depuis 1937, pas même celle de l'Inde méridionale, tandis que l'Introduction de l'autre rapport l'avait fait pour les années de 1927 (Lausanne) à 1937.

Il est vrai que, comme alors, mais sous une forme réduite, une étude récapitulative a précédé la conférence, pour lui servir d'information, et non de matière à discussion : S. C. NEILL, *Towards Church Union* 1937-1952, *A Survey of Approaches to Closer Union among the Churches* [1]. Elle ne reçoit qu'une brève mention dans la Préface : « Ce texte nous apporte une ample moisson pour laquelle nous avons à remercier Dieu et qui constitue un grand encouragement dans notre travail » (p. 97). C'est pourquoi je ne l'ai pas fait figurer dans l'examen des matériaux préparatoires. La documentation annexe de notre Rapport est réduite mais le rapport du groupe des Jeunes y figure. Ces remarques de disposition auront leur importance.

La même Préface constate, au point de vue doctrinal, un progrès comparativement aux conférences précédentes de *Foi et Constitution*, en particulier sur deux points : 1) Le chapitre II n'énumère pas les accords et les désaccords sur les sujets divisant actuellement les Églises, mais cherche à proposer « une étude théologique de ce que dit la Bible sur la relation entre le Christ et l'Église » ; 2) Les facteurs « non-théologiques » avaient été à peine mentionnés à Lausanne en 1927 ; à Édimbourg 1937 ils avaient été examinés un peu plus attentivement. Ils furent l'objet d'un rapport préparatoire pour Lund en vue de l'ensemble de la conférence, non pas d'une section particulière.

Les très nombreuses recommandations de notre Rapport se rattachent, parfois explicitement, au chapitre VI de celui d'Édimbourg : *The Church's Unity in Life and Worship* (p. 250-269), mais plus que lui, visent les Églises elles-mêmes et ouvrent des perspectives d'avenir et d'espérance.

Je termine ici la comparaison entre les deux rapports, bien que sa continuation puisse présenter encore de l'intérêt.

Une nouvelle comparaison s'impose maintenant entre le Rapport et ses travaux préparatoires pour lesquels, contrairement à celui d'Édimbourg, il n'exprime pas de gratitude.

Le volume préparatoire sur l'Église n'a guère eu d'influence sur les chapitres correspondants du Rapport. Les deux autres figurent

1. Londres, 1952 ; cfr *Ir*, 25 (1952), p. 434.

au programme des études ultérieures sur le Culte et l'Intercommunion et exercent dans les chapitres respectifs une certaine action, qu'on aura remarquée.

Notre Rapport est en dépendance beaucoup plus directe des rapports préparatoires dont il reconnaît lui-même la supériorité (p. 95) si bien que ses chapitres IV et V ne font qu'en reprendre l'essentiel avec quelques points nouveaux, dont certains ont été relevés plus haut et d'autres le seront plus bas.

Quant aux chapitres II et III, ils dépendent du rapport préparatoire sur l'Église sur lequel la conférence a beaucoup insisté. Il traitait son thème, on s'en souvient, d'une manière très large [1] et dans le contexte ecclésiologique élaboré dans la première section de l'assemblée d'Amsterdam 1948 [2] ; mais en y ajoutant des précisions que je résumerai ainsi : L'*Una Sancta* apparaît dans le Nouveau Testament comme indissolublement unie à Jésus-Christ et son apostasie complète est donc impossible ; il y a plus, toutes les fonctions de l'*Una Sancta* qui, malgré les divisions chrétiennes, s'exercent tant bien que mal dans le monde grâce au Mouvement œcuménique, et surtout grâce au Conseil œcuménique envers lequel le Rapport se montre très confiant, sont au fond des actions du Seigneur lui-même. Dans le chapitre III il y a, p. 109-110, un excellent paragraphe sur l'unité de l'Église dans le Nouveau Testament, mais il n'a pas servi à expliciter davantage qu'Amsterdam et le rapport préparatoire ne l'ont fait, le mystère de l'unité de l'Église terrestre que nous savons être le moteur, parce que l'espérance, du Mouvement œcuménique, et qui « devra se comprendre en fonction de l'Unité du Christ » (p. 103) [3]. La seule indication d'un certain progrès à cet égard serait cette phrase, suivie immédiatement d'une autre, eschatologique : « En résumé, la nature de l'unité que nous poursuivons est celle d'une communion visible au sein de laquelle tous les membres, reconnaissant Jésus-Christ comme leur vivant Seigneur et Sauveur, se reconnaîtront les uns les autres comme appartenant pleinement à son corps « afin que le monde croie » (p. 128). Le Conseil œcuménique n'est pas encore cette communion parce que les Églises ne peuvent pas s'y donner

1. *Ir* 24 (1951), p. 503.
2. Il me faut bien renvoyer le lecteur qui voudrait plus de détails aux p. 22-35 de D. C. Lialine, *Le dialogue théologique à Amsterdam* (tiré à part d'*Ir* 1950). Je le citerai *DA*.
3. Les indications de pages continuent à se référer au Rapport de Lund.

cette mutuelle reconnaissance et se reconnaissent seulement comme servant le même Seigneur (p. 122)

Le rapport sur les Facteurs sociaux et culturels dans les divisions ecclésiastiques a, en effet, comme souhaité, influencé tous les chapitres de notre Rapport, spécialement celui sur le Culte. Remarquons cependant un autre résultat, plus considérable encore. A la lumière de la Bible et de l'histoire biblique probablement, ces facteurs, dont depuis Édimbourg 1937 il a été si difficile de préciser, ne fût-ce que terminologiquement, le vrai caractère, se révèlent des actions, ou bien des « forces de lumière », de l'*Una Sancta* et finalement de Jésus-Christ lui-même, par conséquent de « bons facteurs » comme je les ai appelés plus haut, parce qu'ayant conduit ou conduisant à l'Unité chrétienne ; ou bien, des « forces des ténèbres », du Monde et finalement du Prince de ce monde lui-même, (terme qui ne figure pas dans le Rapport), donc les « mauvais facteurs » ayant conduit ou conduisant à la désunion. Le pouvoir coercitif dans l'Église est, on le sait, rangé parmi eux et la deuxième recommandation du chapitre III mentionne à cet égard « les Églises établies c'est-à-dire soutenues sous une forme ou sous une autre par l'État » (p. 125).

Concluons que de « non théologiques » comme on les appelait naguère, ces facteurs deviennent « christologiques » ou « antichristiques », selon le cas, et des « lieux » très importants pour une théologie œcuménique et audacieuse.

Il semble donc que, parce qu'il se veut biblique, le Rapport voit agir Jésus-Christ partout dans l'histoire et encore à sa parousie, dans et pour son peuple pèlerin sur terre, et que jusque là son action sera contrecarrée par le Prince de ce monde. A Amsterdam 1948, cette vision paraissait moins claire et c'était à travers la Bible surtout qu'on voyait agir le Seigneur. La tendance actuelle a été cependant préparée depuis dans maints documents œcuméniques [1].

Autre conclusion encore : le chapitre II supplée, par mode d'esquisse, aux volumes ecclésiologiques préparatoires (Bible, histoire) promis, nous le savons, mais non réalisés.

Rien d'étonnant alors que, pour surmonter les divisions existantes — c'est là sa préoccupation principale — le Rapport élabore une méthode dont j'ai cité plus haut les points principaux ; il

1. Je ne puis m'étendre sur ce point ; cfr mon article sur le document de Toronto 1950 déjà cité.

faut maintenant faire remarquer sa ressemblance avec celle recommandée par O. Tomkins dans son discours inaugural. Je la résume cette fois avec une phrase du chapitre I :

« Nous avons constaté qu'aucun progrès réel dans l'Unité n'est possible si nous nous bornons à comparer nos diverses conceptions de la nature de l'Église et les traditions qui les expriment. Mais une fois de plus il nous a été évident qu'*en cherchant à être plus proche de Jésus-Christ nous devenons plus proches les uns des autres* (je souligne, C. L.). Il est donc indispensable qu'au delà des divisions de l'Église, nous progressions dans une intelligence plus profonde et plus riche du mystère qui constitue ce don de Dieu : l'union du Christ avec son Église, que nous comprenions aussi toujours mieux comment les histoires distinctes de nos Églises acquièrent leur sens plein dans la seule perspective de l'œuvre de Dieu pour l'ensemble de son peuple » (p. 99-100).

La phrase soulignée est un autre adage du Message d'Amsterdam. La méthode de Lund s'insère donc dans la collaboration entre Églises qui fut prônée alors, tout en lui donnant maintenant une valeur christologique.

Quelques notions sur les variations méthodologiques de *Foi et Constitution* sont à rappeler ici.

A Amsterdam on reprocha à la méthode qui était encore en vigueur à Édimbourg 1937 de viser à une conciliation trop facile et parfois traîtresse des divergences de Foi et de Constitution entre les Églises [1]. On élabora alors une méthode « dialectique » qui visait d'abord à bien définir ces divergences avant de les surmonter ou concilier, et proposait pour contexte la différence fondamentale entre « catholique » et « protestant » [2] ; elle fut suivie, dans le rapport préparatoire sur l'Église par exemple, et aboutit d'une part à une confrontation de positions nettement confessionnelles et d'autre part, parfois d'une façon paradoxale, à des problèmes transconfessionnels (je n'ai plus besoin de rappeler la signification du terme) [3].

Excepté le rapport des Jeunes, qui semble plus partisan de la méthode ancienne que le Rapport lui-même, celui-ci dans son intention d'aller de l'avant et de sortir de l'impasse confessionnelle, sans sacrifice de principe, bien entendu, mais au prix d'autres sacrifices souvent durs, adopte la méthode que nous appellerons aussi « christologique », parce qu'on a compris que beaucoup de ces

1. Cfr *DA*, p. 10.
2. *Ibid.*, p. 8.
3. *Ibid.*, p. 47.

divergences provenaient d'une « fausse antithèse entre l'Être de l'Église en Christ et sa mission dans le monde. Nous croyons qu'elles proviennent aussi de notre incapacité à comprendre l'Église à la lumière de Jésus-Christ, Dieu et homme, et à la lumière de sa mort et de sa résurrection » (p. 103-104). Cette lumière les fera voir maintenant dans leurs vraies proportions, les doctrinales s'effaçant, parce que devenues non fondamentales, devant les morales, lesquelles semblent finalement les seules réelles, parce que eschatologiques.

Dans le Rapport lui-même la nouvelle méthode a eu pour résultats :

1) L'opposition fondamentale « catholique »-« protestant » s'est avérée elle-même plutôt transconfessionnelle, à part dans le Rapport des Jeunes (encore un signe de « vieillesse ») et dans le chapitre sur l'Intercommunion. Les termes mêmes, dans leur acception amstellodamoise, ne figurent pas dans le Rapport. D'après le professeur Torrance dont l'étude y a eu tant d'échos, il faudrait la remplacer par celle entre chrétiens qui prennent l'eschatologie au sérieux et ceux qui ne la prennent pas.

2) « Lorsque dans ce rapport on parlera de l'Église, des formes du culte et de l'intercommunion, il s'agira de sujets plus importants et plus controversés qu'on ne le prétendait auparavant » (Préface, p. 96).

3) Pour le Culte on a précisé plusieurs problèmes transconfessionnels : la base du culte ; le rapport entre le sacrifice unique de Jésus-Christ et la réponse de l'homme dans le culte et la vie ; et d'autres qui nous sont déjà connus ; et on a mieux circonscrit le problème confessionnel du ministère derrière lequel « se trouvent des problèmes fondamentaux concernant la nature de la grâce [1], ainsi que la personne et l'œuvre du Christ » (p. 133) et qui reparaîtra ci-dessous dans un autre contexte.

4) Pour l'Église deux problèmes éminemment confessionnels : *a)* l'autorité de l'Église universelle qui reste cachée dans l'état de division entre chrétiens : « la discussion révèle de sérieuses différences spécialement en ce qui concerne l'autorité de l'Église, ses limites ainsi que la façon de la définir » (p. 153) ;

b) la participation de sa propre vie que le Christ donne à son Église, pendant le temps qui va de l'Ascension à la Parousie et qui à la p. 123 reçoit cette formulation : « nous différons sur la question de savoir si certaines affirmations doctrinales, certaines réalités sacramentelles et certaines formes du ministère tiennent à l'essence de l'Église ».

1. On les aurait cru résolus à Édimbourg 1937.

5) Les recommandations très nombreuses.

La méthode « christologique » de Lund n'est « pas simple » (p. 158), elle se croit apte à bien poser les problèmes concrets et est confiante dans sa capacité de les résoudre.

La comparaison du Rapport de Lund avec ses antécédents permet de conclure qu'il prolonge leur esprit œcuménique, que, d'Édimbourg 1937, il s'approprie les recommandations mais lui est assez étranger quant aux hommes et aux idées, qu'il se place complètement « à travers les documents préparatoires, dans la ligne, collaborationniste » et évangélisatrice d'Amsterdam.

Mais aussi qu'il fait un pas en avant, tellement attendu dans les milieux œcuméniques et qu'à Lund on a certainement toujours eu en vue.

J'ai tâché de l'exposer et je laisse maintenant M. Visser 't Hooft le résumer :

« Ne serions-nous pas parvenus à une étape des relations œcuméniques où nous ne pouvons progresser vers la réunion avant de nous rencontrer à un niveau plus profond et d'apprendre à rechercher l'unité là seulement où elle peut être trouvée, à savoir au centre, c'est-à-dire dans une profonde connaissance de l'Évangile de Dieu dans le Christ ? A mon avis c'est là que réside la véritable signification de Lund. A Lund nous ne sommes pas parvenus à trouver des formules grâce auxquelles les divergences doctrinales pourraient être surmontées, mais nous avons été plus profondément convaincus que jamais que nous ne pourrons trouver l'unité que si nous pénétrons ensemble jusqu'au tréfonds de notre foi »[1].

Et je résume encore à mon tour : ce pas est la christologie.

A la fin de son discours inaugural, le Dr. Hodgson a remis, on le sait, tout le matériel préparatoire aux délégués des Églises, qui n'étaient pas tous théologiens, pour qu'ils en agissent à leur discrétion. J'ignore à mon regret ce que sa grande expérience œcuménique lui fait penser du Rapport de Lund, qui est le résultat de ces procédés, mais je tâcherai de formuler un jugement d'ensemble sur celui-ci.

Le Rapport est irénique, modeste, optimiste et veut inviter les Églises à l'étude ultérieure ainsi qu'à l'action. Il contient une méthode et des recommandations dont l'avenir fera la preuve, une bonne problématique et un exposé christo-ecclésiologique manquant parfois d'ordre et de rigueur, mais non dépourvu de technicité et plu-

1. *World Council of Churches. Minutes and Reports of the Fifth Meeting of the Central Committee, Lucknow (India), December 31, 1952-January 8, 1953*. Genève, 1953, p. 73.

tôt difficile malgré ses destinataires peu techniciens en théologie (les Jeunes n'ont pas manqué de s'en plaindre).

Il est difficile de juger du degré de *consensus* œcuménique dans le Rapport à cause du manque de documents d'ordre secondaire que la tradition antérieure de *Foi et Constitution*, plus spéculativement théologique, ajoutait naguère aux rapports des conférences précédentes dans le souci d'enrichir le dialogue. On dirait que les délégués de Lund ne l'ont pas partagé. Notons que depuis Amsterdam il existe une tendance à abréger les publications œcuméniques à cet égard, conséquence peut-être des compressions financières seulement. Quelques exemples : A part la mention : « les délégués des Églises orthodoxes sous la juridiction du patriarcat œcuménique ont pris part à la conférence. Ils y ont exposé le point de vue orthodoxe au sein des sections comme en séances plénières, mais se sont abstenus de voter l'adoption du Rapport » (p. 159) et plusieurs références à la position Orthodoxe quant à l'Intercommunion, l'attitude des Orthodoxes ne figure pas dans les documents imprimés ; encore moins évidemment la catholique et celle envers les catholiques, malgré la présence d'observateurs catholiques et les paroles de bienvenue que leur adressa l'archevêque Brilioth. Dans le discours inaugural de M. Tomkins, nous trouvons cependant cette très amicale mention : «Bien que l'Église catholique-romaine ne coopère pas formellement à notre travail, l'intérêt manifeste des catholiques-romains, aussi bien clercs que laïcs, n'a jamais été absent de ma pensée dans tout ce que j'ai dit » [1]. Qui plus est en choses œcuméniques, le rôle formel des représentants des Jeunes Églises n'est pas apparent dans le Rapport qui contient cependant, nous le savons, un éloge formel de la position de celles-ci (p. 157), à moins de les bloquer (ce qui est idéologiquement permis, je crois) avec le groupe des Jeunes.

Comme influence de personnes, l'examen des documents fait déceler celles de W. A. Visser 't Hooft et O. Tomkins [2] au point de vue méthodologique, celles de E. Schlink, J. Hromadka et T. Torrance pour la christologie « existentielle ». Par contre le discours d'adieu du vénérable Dr. Hodgson n'a pas trouvé beaucoup d'échos sauf dans le rapport des Jeunes. Notons enfin quelques notes barthiennes, grâce au contexte d'Amsterdam, mais moins dialectiques et pessimistes qu'alors.

1. *Art. cit.*, p. 26.
2. Pour son influence de secrétaire dans la préparation de Lund, cfr *DA*, p. 46 suiv. et *Ir* 24 (1951), p. 498-507.

Il serait donc utile, pour mieux apprécier le *consensus* de Lund, de recourir aux témoignages de certains participants [1]. Je ne le ferai guère pour rester dans les limites de mon sujet et me contenterai de souhaiter la publication des Procès-Verbaux complets de la conférence.

J'en arrive à une dernière conclusion : confessionnel seulement dans sa problématique, notre Rapport, bien qu'il prétende le contraire (p. 158), reflète peu le regain de confessionalisme qu'on reconnaît souvent dans le Mouvement œcuménique d'aujourd'hui. Il semblerait à cet égard en recul sur le rapport préparatoire sur l'Église où l'on trouvait à la p. 47 que : « la raison principale de cette sympathie entre rivaux gît peut-être en ce que le confessionalisme consiste avant tout à reconnaître la place centrale du dogme dans la vie de l'Église ». Ni le mot, ni la notion de dogme (à moins d'en faire un synonyme de *necessarium fidei*) ne figurent dans le Rapport. Serait-ce là l'action des facteurs « non théologiques » dont un des rapports préparatoires d'Édimbourg 1937 se méfiait en affirmant qu'« on ne pourra rien réaliser de substantiel en ignorant la substance et la forme de la foi ou en évitant les questions soulevées par nos interprétations très diverses des constitutions (orders) » [2] ?

* * *

Le sous-thème de *Foi et Constitution* pour Evanston 1954 semble, aussi bien par sa nature même que par la façon dont il figure dans le Rapport, être davantage dans la ligne idéologique d'Amsterdam 1948 que d'Édimbourg 1937. Dans sa première partie : *L'Unité que nous avons dans le Christ*, il formule le mystère de l'Unité œcuménique qui n'a pas été suffisamment étudié jusqu'à présent par l'œcuménisme officiel. C'est pourquoi M. Visser 't Hooft le juge suffisamment « central et crucial pour stimuler (challenge) les Églises à redoubler leurs efforts pour une vraie unité, mais pas techniquement théologique au point de ne pouvoir être compris que par un nombre relativement petit d'experts ».

1. A cet égard cfr Urs Küry, *Die dritte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lund vom* 15. *bis* 29. *August* 1952. *Internationale Kirchliche Zeitschrift*, 42 (1952), p. 229-251 ; 43 (1953), p. 5-24. Henry R. T. Brandreth, *Reflexions after Lund. The International Review of Missions*, 62 (1953), p. 75-81.
2. *Report n°* 3 *prepared by the Commission on the Church's Unity in Life and Worship (Commission IV) for the World Conference on Faith and Order Edinburgh* 1937, O. S. n° 48, p. 1.

IV

Que penser de l'étape « Lund 1953 » du Mouvement *Foi et Constitution ?* Car étape, ou phase, ou époque, ou nouveaux chapitres il y a, le Rapport nous l'a appris.

Dans ma réponse j'examinerai Lund comme point d'arrivée et comme point de départ.

* * *

Lund point d'arrivée, exactement à vingt-cinq ans de distance de Lausanne 1927. Toute une histoire serait à écrire. Le Rapport la résume p. 158 : « Les Églises avaient d'abord découvert leurs accords les plus évidents ; aujourd'hui, par contre, nous avons abordé les problèmes fondamentaux de l'Unité ». On l'a fait plus en dépendance d'Amsterdam que d'Édimbourg. Notons aussi la présence du groupe des Jeunes et de leur rapport.

Pour une vision plus large de la chose, — on l'a remarqué déjà et on le verra mieux dans la suite, *Foi et Constitution* déborde de plus en plus le domaine purement doctrinal et constitutionnel, — comparons la Constitution élaborée à Lund, approuvée en janvier dernier par le Comité central, et donnée en Annexe A du Rapport (p. 160-168), avec celle faite à Amsterdam en 1948.

Il faudra citer en entier l'article 3.

Art. 3. Les fonctions de la Commission sont :

1) De proclamer l'unicité essentielle de l'Église du Christ, de placer le Conseil œcuménique et les Églises devant l'obligation de manifester cette unité et d'insister sur son urgente nécessité pour l'évangélisation.

2) D'étudier les questions se rapportant à la foi, à l'ordre et au culte en relation avec les facteurs sociaux, culturels, politiques, raciaux et autres et leur influence sur l'unité de l'Église.

3) D'étudier les implications théologiques du mouvement œcuménique.

4) D'étudier ce qui, dans les relations entre les Églises, cause des difficultés et exige une clarification du point de vue théologique.

5) De fournir toute information concernant les initiatives prises par les Églises en vue de la réunion.

Le 1° de 1948 concernait les études en vue de conférences mondiales ; perdant sa référence à elles, il devient, par différenciation, les 2°, 3° et 4° de 1953.

Parmi les adjonctions notons : le Culte, qui de l'avis de quelques-uns des délégués aurait même dû figurer dans le titre de la Commission ; les facteurs « non théologiques » ; les implications théolo-

giques du Mouvement œcuménique : elles sont un héritage d'Amsterdam et du document de Toronto 1950, que j'ai cité plus haut. C'est ici que vient se loger le sous-thème d'Evanston.

Le 2° de 1948 était dans sa première partie : « proclamer l'unité (oneness) de l'Église du Christ ainsi que l'obligation pour les Églises de la manifester de façon à ne plus seulement travailler ensemble, mais encore à vivre ensemble comme membres de l'unique corps du Christ ».

Il devint le 1° de 1953 et indique par là une meilleure prise de conscience de la vocation propre de *Foi et Constitution* dans l'ensemble du Mouvement œcuménique. Il doit lui rappeler qu'une simple collaboration comme celle qui se fait actuellement dans le Conseil œcuménique, ne répond pas à ce que Dieu demande à son Église en fait d'unité. Sinon le Mouvement se dirigerait, d'après E. Schlink, vers une crise très grave, la grâce de Dieu pouvant se changer pour lui en jugement, à cause de son infidélité. En d'autres mots, ceux de O. Tomkins, « sa vocation particulière est de témoigner partout dans la vie du Conseil œcuménique, que celui-ci est né pour mourir en tant que « Conseil des dénominations » [1].

Notons également une modification significative dans le même paragraphe :

a) L'addition en 1953 de l'insistance sur l'urgente nécessité de l'unité de l'Église pour l'évangélisation, en pleine conformité avec l'« ecclésiologie d'Amsterdam » ; *b)* l'omission de la phrase sur la vie commune des membres de l'unique corps du Christ, laquelle introduisait, comme je le faisais remarquer naguère [2], un principe préjugeant de la nature de l'unité de l'Église, ce qui était pour le moins peu opportun dans le document fondamental d'une Commission dont la raison d'être est de la chercher.

Le 3° de 1948 était tout entier consacré aux conférences mondiales, il disparaît maintenant complètement. Le n° 5 de 1953 est à peu près la seconde partie du n° 2 de 1948. Bishop S. Neill a exprimé dans sa brochure (p. 111) qui nous est connue, le désir d'un secrétariat spécial à cet égard ; il ne fut pas entendu.

L'article 4 énumère les principes du Mouvement *Foi et Constitution* qui restent inchangés, bien que le 1° ne reflète guère le changement méthodologique survenu à Lund. De plus, l'article 35 assure leur immutabilité à l'avenir :

1. *Art. cit.*, p. 20.
2. *DA.*, p. 48.

« Toute modification du présent statut devra être approuvée par l'Assemblée ou par le Comité Central du Conseil. (Est non valable toute modification contraire aux stipulations de l'art. 4 ou du présent article) ». La phrase entre parenthèses n'a pas été approuvée à Lucknow ; son sort est remis à plus tard.

En ce qui concerne les rouages de *Foi et Constitution* — nous en avons déjà rencontré quelques-uns —, il faut noter trois échelons qui sont plus ou moins directement subordonnés à l'Assemblée générale du Conseil œcuménique et à son Comité Central. Je les résume.

Ils sont : 1) la Commission *Foi et Constitution* composée de 100 membres, dont 85 nommés par l'Assemblée et 15 supplémentaires par le Comité Central, avec une représentation équitable des Églises tant au point de vue géographique que confessionnel. Son ou ses secrétaires seront en contact permanent avec le Secrétariat général et les départements du Conseil, particulièrement avec celui des études. Elle se réunira régulièrement tous les ans et ne pourra adopter aucune résolution en matière de foi et de constitution, mais se bornera à informer les Églises des accords et des désaccords survenus au cours des délibérations. 2) Le Comité d'Action (Working Committee) composé de 25 membres dont 22 sont nommés par la Commission et 3 supplémentaires désignés par le Comité lui-même ; il se réunira au moins une fois l'an, s'occupera des questions administratives, de direction des études et de toute autre activité. 3) Le département de *Foi et Constitution* du Conseil œcuménique composé de 10 membres, assurera la continuité dans le travail de la Commission, en suscitant et en stimulant le travail des Commissions théologiques, en suivant tout développement de la situation dans le cadre de l'union des Églises et en informant les Églises ; il consultera le département d'études du Conseil œcuménique et coopérera étroitement avec lui.

La Constitution de 1953 prévoit encore deux institutions proprement théologiques : 1) des commissions théologiques dont la composition devra refléter la plus grande variété possible de traditions ecclésiastiques ; elles fourniront des rapports destinés à servir de base de discussion soit pour la Commission, soit pour l'Assemblée générale, soit pour les conférences mondiales de *Foi et Constitution* ; 2) les conférences mondiales qui « seront convoquées lorsque des sujets seront prêts à être soumis aux Églises et quand — sur préavis de la Commission — le Comité central en décidera ainsi » (p. 162).

La Constitution de 1948 ne connaissait pas de Comité d'Action dont les fonctions actuelles étaient partagées entre la Commission, son Comité exécutif, disparu depuis, et le Comité central. La Commission était recrutée d'après des critères uniquement confessionnels, se réunissait plus fréquemment que prévu maintenant, possédait plusieurs vice-présidents au lieu d'un seul, et un secrétaire

théologique dont la charge est maintenant supprimée. Sa coopération avec le département d'études du Conseil œcuménique était moins assurée alors et donnait lieu à de regrettables chevauchements [1]. Par contre les conférences mondiales étaient plus à l'avant-plan. Leur recul constitue le point le plus intéressant peut-être, de l'évolution subie par *Foi et Constitution* depuis 1948. Maintenant qu'elles seront composées de délégués officiels des Églises plutôt que de théologiens, on les considère sans doute comme moins susceptibles d'atteindre le but propre de *Foi et Constitution.*

Les dignitaires des nouvelles instances sont : l'archevêque Brilioth qui reste président de la Commission réorganisée ; le Rév. O. S. Tomkins, ancien secrétaire, devient président du Comité d'Action ; le Rév. R. Nelson, méthodiste américain, le remplace comme secrétaire.

Concluons ce paragraphe en disant que *Lund point d'arrivée* marque constitutionnellement et idéologiquement une incorporation plus consciente et plus complète de *Foi et Constitution* dans le Conseil œcuménique, et en fait mieux ressortir la qualité d'une simple partie du vaste Mouvement œcuménique. Le souhait du Dr. Visser 't Hooft à la réunion du Comité central à Chichester en 1949 semble s'être réalisé, celui qui voulait que *Foi et Constitution* utilisât pleinement l'expérience d'Amsterdam et donnât ainsi « une nouvelle espérance et énergie aux Églises qui seraient prêtes à marcher de l'avant mais ne savent pas comment s'y prendre » [2].

* * *

Lund point de départ. Et tout d'abord c'en est un en intention ; sinon la conférence n'aurait pas eu de sens, nous a-t-on dit. Plus que ceux des précédentes, ses documents sont tournés vers l'avenir et donnent des encouragements.

Que peut-on prévoir, sans vouloir jouer au prophète ?

Foi et Constitution continuera son rôle dans l'ensemble du Conseil œcuménique qui doit chercher à manifester toujours davantage l'unité de l'Église « afin que le monde croie ». L'aile « jeune », œcuméniquement mûrie, non pas vieillie, l'y portera. La tendance plus « existentielle » commencée déjà à Édimbourg 1937, ira en s'amplifiant. On se demande si finalement le titre de *Foi et Vie* ne conviendra pas mieux au Mouvement que l'actuel.

C'est aux Églises elles-mêmes d'abord que *Foi et Constitution*

1. *Ibid.*, p. 11-12.
2. *Minutes*, p. 70.

demandera d'affronter l'avenir avec courage et intelligence ; les deux recommandations (9 et 11) citées plus haut semblent indicatives à cet égard et produiront peut-être un certain « rajeunissement » des vieilles Églises par l'esprit évangélisateur et délibérément peu traditionnel des jeunes. Le professeur Schlink, dans son article, croit que la crise de *Foi et Constitution*, si crise il y a, ne proviendrait pas, à l'encontre d'une opinion très répandue, du manque d'intérêt dans les Églises pour son travail mais, au contraire, de son distancement par le peuple pèlerin de Dieu dans le sens de l'unité, et du caractère trop théorique, lent et historique de ses réalisations présentes.

Aucune quatrième conférence mondiale n'est en vue, même vaguement, à l'heure où j'écris. Le Mouvement *Foi et Constitution* qui se mouvait antérieurement de conférence mondiale en conférence mondiale, ne le fera plus, probablement à l'avenir.

Par contre *Foi et Constitution* préparera activement pour sa part la deuxième assemblée générale du Conseil œcuménique, Evanston 1954, qui sera, croit-on généralement, décisive pour l'avenir du Mouvement œcuménique tout entier. *Foi et Constitution* y exercera sa vocation en présentant son sous-thème de la manière « la plus claire, la plus stimulante *(challenging)* et la plus pertinente *(relevant)* » ; ces expressions sont de M. Visser 't Hooft.

L'élaboration de son sous-thème se fera par une Commission théologique spéciale, en collaboration avec le département d'études du Conseil œcuménique ; cependant son feuillet-programme est publié par ce dernier seulement.

Nos documents ne nous apprennent pas l'existence d'autres commissions théologiques. On se demande si les activités de *Foi et Constitution* ne se concentreront pas dorénavant dans son département, lequel deviendrait simplement un département sur trois (les deux autres étant l'Évangélisation et « L'Église et la Société ») de la Division « Études » du Conseil œcuménique, comme le suggère un schéma des rouages de celui-ci à la p. 94 des Minutes de la conférence de Lucknow. Le voisinage immédiat du département à l'évangélisation et la structure évangélisatrice de la théologie préconisée par le rapport de Lund n'annoncent-ils pas de futurs chevauchements dans les activités des deux départements ?

Ces prévisions concernent les fonctions 1°, 3° et 4° de l'article 3 de la Constitution ayant trait aux réalités vivantes et mouvantes du Mouvement œcuménique ; elles sont les « lieux » par excellence de cette théologie nouvelle à but évangélisateur qu'exige, d'après M. Visser 't Hooft, la situation anormale de la chrétienté divisée, et

qu'il demande à *Foi et Constitution* d'élaborer. C'est ici aussi que viennent se loger les développements prévus en rapport avec le document de Toronto (1950).

Voici comment l'excellent spécialiste qu'est W. Nicholls prévoit l'avenir de la fonction 2° du même article. Son travail se situera : « dans une méditation théologique communautaire sur les mystères du Christ et du Saint-Esprit, faite nécessairement dans un contexte de culte et d'étude du culte, d'évangélisme et d'étude de l'évangélisme » [1].

La méthode « christologique », à condition qu'on y reste fidèle, — ce dont H. R. T. Brandreth semble douter dans son article en y relevant le cractère de « crise », suite des récentes et actuelles persécutions des Églises, — enrichira encore probablement le domaine des problèmes transconfessionnels, compatibles avec la vraie unité à manifester.

Je risque un pronostic à cet égard dans le domaine œcuméniquement si central et « existentiel » de l'Intercommunion, où les facteurs « christologiques » agissent avec une force particulière (p. 142). A la p. 116 du Rapport se trouve la phrase : « Ainsi on a affirmé qu'il existe une *traditio ministrandi* (une forme établie de ministère) et une profession de foi de part et d'autre de la ligne de démarcation ». N'indique-t-elle pas que l'opposition « catholique-protestant » — car c'est d'elle qu'il s'agit — si résistante jusqu'à présent dans le domaine des obstacles à la pratique de l'Intercommunion, commence à se « transconfessionaliser » également et qu'enfin, sans l'éclat qu'on redoutait, le « scandale » ou « l'écharde dans la chair du Mouvement œcuménique » viendrait à disparaître. De plus, la pratique de l'Intercommunion ne finira-t-elle pas par être considérée, conformément à l'opinion encore très exceptionnelle aujourd'hui et relevée dans le rapport préparatoire correspondant à la p. 25, comme la forme de l'Unité ecclésiastique, cette parfaite reconnaissance réciproque des Églises qui manque actuellement au sein du Conseil œcuménique, une *Communion* totale (p. 144), non pas une intercommunion, c'est-à-dire une participation sans restriction au même sacrement et une vie en pleine communion qui sera cause de joie (p. 123) ? A cet égard l'Église d'Angleterre un peu, l'Église de l'Inde méridionale, la plus « jeune » des Jeunes Églises, beaucoup plus, font figure de précurseurs.

Je reprends une phrase du Rapport qui acquiert maintenant,

1. William Nicholls, *The Present and Future of Faith and Order.* Theology 55 (1952), p. 406.

semble-t-il, augmentée de parenthèses que me suggère la pratique de l'Intercommunion, une plus riche signification : « Pourtant les diversités doctrinales et sacramentelles de notre foi et de notre espérance (et de notre charité) ne nous empêchent pas d'être un dans l'acte de croire et d'espérer (et d'aimer). Car cette foi et cette espérance (et cette charité) sont en Jésus-Christ crucifié et ressuscité qui œuvre en nous pour réaliser son dessein et nous y associe en utilisant nos efforts et nos obéissances si fragmentaires qu'elles soient » (p. 124). L'unité dans les actes de foi, d'espérance et de charité en le vivant Seigneur ne serait-elle pas *la* mesure œcuméniquement reconnue, de participation à sa vie, et *la* forme de l'Église à manifester ? On reviendrait ainsi par de là tous les *consensus* et même la Bible elle-même, par dessus toutes « les différences d'interprétation et de pratique » qui toutes prendront leurs vraies proportions, à la « simple et originale affirmation du Nouveau Testament » qui est « la foi en Jésus-Christ, Seigneur et Sauveur » (p. 119).

Telle est la direction que pourrait prendre, si elle était logique avec elle-même, l'aventure spirituelle qu'annonce le rapport du groupe des Jeunes ; elle seule, semble-t-il, pourrait résoudre le dilemme actuellement insoluble que le Rapport formule à la p. 154 : « Ou nous sommes loyaux envers notre propre confession, ou nous nous ouvrons à la richesse plus grande de l'Église unie, dont le Christ nous montre le chemin et dont une vision plus claire nous a été donnée par le mouvement *Foi et Constitution* ». En effet, cette confession et cette plénitude œcuméniques ne seraient plus que Jésus-Christ seul, unique objet des communes foi, espérance et charité ; les « dénominations » et leur Conseil auraient vécu.

Cette aventure n'irait probablement pas directement au but et emprunterait sans doute des voies prévues dans le Rapport pour le rapprochement des Églises plus voisines de tradition ; l'essentiel du pronostic gît dans la potentialité ainsi comprise du point de départ de Lund. Mais la vie n'est pas toujours logique et cette prévision ne prétend à rien moins qu'à être prophétique.

Tous les « catholiques » suivraient-ils pareil mouvement ? Je laisse la question sans réponse et ajouterai maintenant à mes conclusions un peu longues déjà, un court épilogue que m'inspirera un point de vue catholique, auquel je pourrai enfin donner l'occasion de s'exprimer, et qui ne prétendra pas pour autant épuiser tous les enseignements de Lund pour un œcuméniste catholique, auquel il faudrait, pour en bénéficier pleinement, s'adresser aux documents eux-mêmes.

V

Considérer l'unité du Christ et de son Église comme le mystère fondamental en ecclésiologie, est très juste ; on peut l'estimer un progrès en « ecclésiologie œcuménique ».

C'est une très heureuse conséquence d'avoir choisi pour première partie du sous-thème *Foi et Constitution* d'Evanston, « l'unité des chrétiens dans le Christ » malgré leurs divisions ecclésiastiques. Je le souhaitais en 1948 [1] et le Père Congar en indique l'importance dans sa contribution au volume préparatoire sur l'Intercommunion (p. 151).

La préoccupation angoissée s'exprimant autour du problème « existentiel » de l'Intercommunion, prouve que le Mouvement œcuménique comprend théologiquement mais, surtout, ressent instinctivement la place centrale de l'Eucharistie dans l'Église à son stade terrestre (entre l'Ascension et la Parousie du Seigneur).

Mettre la racine des divergences ecclésiastiques dans la mesure de participation à sa propre vie que Jésus-Christ donne à son Église pour ce « temps » ou « éon », est définie excellemment le problème œcuménique.

Pour un catholique cette participation s'incarne dans les pouvoirs apostoliques (la « mission juridique » de l'Église), lesquels constituent précisément cette autorité de l'Église universelle au sujet de laquelle les chrétiens non catholiques, tout en en reconnaissant la nécessité, ne parviennent pas à s'entendre. A cet égard ils semblent se mouvoir dans un cercle vicieux, car pour déterminer le caractère de cette autorité, aucune autre qu'elle-même ne peut suffire.

Un catholique croit que seul le magistère peut valablement définir les « *necessaria fidei* »; il croit aussi que l'Église possède elle-même un pouvoir coercitif, qu'un *consensus* œcuménique paraît en rejeter comme un élément étranger y introduit par un mauvais « facteur non-théologique ».

Lund donne une nouvelle preuve que c'est l'apostolicité de l'Église, ainsi essentiellement comprise, qui fait à l'Église sa situation unique dans la chrétienté divisée. C'est pourquoi, — le volume préparatoire sur l'Église m'invite à cette réflexion —, elle ne peut figurer dans les confrontations confessionnelles au même titre que les autres confessions.

La méthode « christologique » doit frapper le catholique comme

1. D. C. LIALINE, *La préparation ecclésiologique de la première Assemblée du Conseil œcuménique des Églises. Ir*, 25 (1948), p. 177-178.

une minimisation de la Révélation faite une fois pour toutes par Jésus-Christ, en faveur de ses gestes dans l'histoire, lesquelles sont cependant prévues par cette Révélation elle-même et ne devraient pas être minimisées à leur tour par un théologien catholique. Il semble exact de dire que cette méthode en appelle de l'autorité de l'Église, recherchée, parce que imparfaitement existante dans les dénominations, et même de la Bible, à l'autorité du Seigneur toujours vivant et agissant. Logiquement elle doit aboutir — comme j'ai tâché de le montrer — à évacuer la Foi en la Révélation doctrinale, ainsi que les réalités ecclésiastiques (ministère, sacrements ... etc.) relevant de la mission juridique de l'Église, ou, au moins, à les ranger dans les *non necessaria fidei*, pour les remplacer par la seule communion dans les actes de foi, d'espérance et de charité en les événements de l'histoire et de sa fin [1], opérés par le Seigneur crucifié et ressuscité.

Je termine par le souhait que *Foi et Constitution* soit illogique avec les principes qu'on semble avoir découverts à l'étape « Lund 1953 ».

Août 1953. D. C. LIALINE.

LIVRES REÇUS

Johannes LAURES, S. J., *Die Anfänge der Mission von Mikayo* (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte, 16). Munster-en-W., Aschendorff, 1951 ; in-8, 164 p., 9,50 DM. — Dr. P. FRIDOLINUS RAUSCHER, *Die Mitarbeit der einheimischen Laien am Apostolat in den Missionen der Weissen Väter.* (Même coll., 17) Ibid., 1952 ; in-8, 326 p., 4 cartes, 22,50 DM. — Dr. D. BREITENSTEIN, O. F. M., *Das Gesicht des Ostens.* Marxismus jung und alt. Fulda, Parzeller, 1947 ; in-8, 88 p.

1. Au dernier moment je viens d'apprendre la parution prochaine des Procès-verbaux complets de la conférence de Lund.

Chronique religieuse.[1]

Église catholique. — L'archevêque syro-malankarais Mar Ivanios Georges Thomas Panickerveetil s'est éteint le 16 juillet dernier à l'âge de 71 ans à Trivandrum (capitale du Travancore).

Mar Ivanios — c'est sous ce nom qu'il est connu dans son pays et à l'étranger — fut un des plus grands prélats de l'Inde contemporaine : chef, fondateur d'églises et d'ordres religieux, éducateur, savant (littérature syriaque) et orateur de grand renom. Né à Malevikara (Travancore) le 8 septembre 1882, il est ordonné prêtre en 1908 dans l'Église jacobite. De 1908 à 1914 il dirige le séminaire jacobite de Kottayam, et de 1914 à 1929 il enseigne l'économie politique et le syriaque au collège protestant de Serampore (Calcutta), collège dont il sera aussi un certain temps le directeur. Revenu au Malabar il y fonde deux congrégations : les Frères et les Sœurs de l'Imitation du Christ (Béthanie). En 1925 il est consacré évêque-métropolite et peu après il propose au Synode de son Église d'engager des conversations en vue d'une réunion avec Rome. Les difficultés et les lenteurs des négociations le déterminent à passer directement à l'Église catholique, ce qu'il fait en 1930 avec son évêque auxiliaire Mgr Théophilos et un groupe de fidèles. En 1932, Mgr Ivanios est nommé archevêque de la province de Trivandrum pour le rite syro-malankare (dont la langue liturgique est le malayalam, langue du Malabar). Cette province compte aujourd'hui 4 évêques, 125 prêtres et 60.000 fidèles. Les funérailles de ce « Newman de l'Inde », comme on l'appelle parfois, furent des plus impressionnantes.

A l'occasion du 800e anniversaire de la fondation de la hiérarchie en Norvège — c'est en effet en 1153 que le cardinal Nicolas Breakspeare d'Angleterre, le futur pape Hadrien IV, consacra le premier archevêque de Nidaros (ancien nom de Trondhjem) — le vicariat apostolique d'Oslo a été élevé au rang de diocèse. La nouvelle cathédrale catholique d'Oslo est sans

1. Pour les sigles, voir le premier fascicule de l'année.

doute la plus petite d'Europe : elle ne peut recevoir que 200 personnes. C'est à Trondhjem qu'ont eu lieu les cérémonies du huitième centenaire, les 26 et 27 juillet. Elles étaient présidées par le cardinal Griffin, archevêque de Westminster.

Deux mois plus tôt le vicariat apostolique du DANEMARK avait également été élevé au rang d'évêché. Son premier évêque est Mgr Théodore SUHR, qui était vicaire apostolique à Copenhague depuis 1938.

Église russe en URSS. — Nous parlerons plus loin en détail de la lettre qu'en mars dernier le patriarche ALEXIS de Moscou a adressée au patriarche ATHÉNAGORE de Constantinople. Un passage de celle-ci a rapport aux difficultés que l'Église orthodoxe russe rencontre de la part des gréco-catholiques podcarpathiques et slovaques, qui au cours de ces dernières années ont été rattachés de force à l'Orthodoxie.

« L'œuvre de rééducation du clergé autrefois uniate est difficile. S'il est de cœur avec l'Orthodoxie, il se libère avec peine des préjugés que durant des siècles, Rome a inculqués en lui envers l'Église orientale. Les tâches déjà compliquées qu'implique l'érection de nouveaux diocèses suivant les principes de l'Orthodoxie sont encore rendues plus difficiles par la propagande farouchement hostile et par l'action ouverte que mène le Vatican en vue d'arrêter l'heureux progrès de l'Orthodoxie. Pour juger de la situation actuelle de l'Église orthodoxe en Tchécoslovaquie on ne peut faire abstraction de l'entourage catholique qui, sans aucun doute, demeure entièrement au service du Vatican dans sa lutte acharnée contre l'Orthodoxie » [1].

Ces lignes corroborent les autres indices relatifs à la RÉSISTANCE qu'opposent les « Uniates » aux efforts que l'on déploie en vue de les détourner du Centre de la chrétienté. Ainsi par exemple, cet été, Radio-Kiev a diffusé des chapitres entiers de l'ouvrage du professeur P. KARMANSKIJ de Lvov, en langues ukrainienne et russe. Le Vatican y est violemment attaqué et le Saint-Siège y est présenté comme étant « l'agent de l'impérialisme américain», tandis que les prêtres « uniates » y sont dépeints comme étant les

1. Cfr *ŽMP*, nº 5 (mai), p. 7.

« espions des capitalistes ». Dans son livre, Karmanskij attaque notamment feu le métropolite Szeptyck et de nombreux autres membres du clergé gréco-catholique. KARPOV lui-même, chef du « Conseil gouvernemental pour les affaires de l'Église orthodoxe russe », a écrit dernièrement une brochure presque entièrement consacrée à des attaques contre le Vatican. La tâche incombant à l'Église patriarcale russe dans la lutte contre le Vatican y est soulignée. Karpov rappelle les paroles du patriarche Alexis aux fidèles de l'Ukraine occidentale lors de la « liquidation » de l'Église catholique dans ces contrées : « Rompez, brisez tous les liens avec le Vatican, qui vous mène vers les ténèbres et la mort spirituelle. Hâtez-vous de revenir dans les bras de votre Mère, l'Église orthodoxe russe ». A Moscou, il vient de paraître encore une autre brochure intitulée : *La nature réactionnaire de l'idéologie religieuse.* Tirée à 100.000 exemplaires par la « Gospolitizdat » (Éditions d'État de littérature politique), cette brochure, qui est écrite par P. KAŠIRIN, fourmille d'attaques contre l'Église catholique. Cette dernière y est accusée de se montrer foncièrement réactionnaire, de faire de la « propagande de guerre contre l'URSS » et d'être le « soutien du capitalisme » [1].

Les paroles du patriarche de Moscou marquent un parallèle frappant avec les propos des hommes politiques de l'URSS qui font montre d'impatience concernant le développement de la situation religieuse parmi les nouveaux « orthodoxes ».

Il ne semble pourtant pas que la mort de Staline ait diminué la nouvelle effervescence de la PROPAGANDE ANTIRELIGIEUSE dont depuis deux ans environ la presse soviétique fait preuve. Sous la signature de D. SIDOROV, le n° du 3 avril de la *Komsomolskaja Pravda* (organe de la Jeunesse communiste) publie un article significatif dans le cadre de l'action antipascale. On y lit notamment :

« La religion, tant l'orthodoxe que la catholique, est une doctrine arriérée qui renforce le capitalisme et nuit grandement au communisme. La foi en une vie après la mort est particulièrement néfaste, car dans l'intention de sauver leur âme, de naïfs croyants rêvent d'un paradis au-delà de la tombe et oublient ainsi qu'ils peuvent

1. Cfr *CIP*, 5, 11 et 25 juillet.

jouir du vrai paradis sur terre comme membres de l'État communiste ».

En d'autres occasions encore, le même quotidien moscovite rappelle au « komsomolec » quelle doit être son attitude envers la religion. « Les statuts du Komsomol demandent à chacun de ses membres de prendre une part active à la lutte contre les préjugés religieux. Ceux-ci ne peuvent pratiquer aucune religion ni assister à une cérémonie religieuse quelconque ». Ces derniers temps, le journal s'est souvent plaint des infractions constatées sur ce dernier point. « La religion ne peut convenir qu'aux faibles » ; « l'homme soviétique n'a pas besoin de religion parce qu'il a foi en ses propres forces et en l'avenir heureux de son pays socialiste ». Le quotidien de la jeunesse communiste ne conteste pas le fait qu'il y a encore de nombreuses personnes, vieilles et jeunes, qui croient en Dieu et demeurent attachées à la religion ; il tente de l'expliquer en affirmant que « la conscience du peuple est en retard sur les réalités de la vie économique et matérielle ». Cet article se termine comme suit :

« La religion est une force réelle, une force hostile aux travailleurs. C'est pour cette raison que tous les membres du Komsomol se doivent d'être des propagandistes actifs de la conception scientifique et matérialiste de la vie et ne peuvent se permettre d'adopter une attitude passive envers les croyances religieuses » [1].

Les mêmes préoccupations se retrouvent dans la « Gazette des Instituteurs » *(Učitjelskaja Gazeta)*, qui écrivait récemment :

« Les éducateurs soviétiques ne doivent pas oublier que leur vigilance à l'égard des manifestations de croyance religieuse s'impose plus que jamais et ils auraient tort de sous-estimer le danger que représentent ces croyances pour l'éducation communiste. Ils ne doivent pas non plus oublier que l'athéisme militant fait toujours partie de la politique bolcheviste... Certains de nos éducateurs commettent une lourde erreur en sous-estimant l'effet néfaste des préjugés religieux et en adoptant une attitude conciliante envers la religion. Nos éducateurs doivent toujours se tenir au premier rang des combattants antireligieux ; ils doivent être des matérialistes et

1. *Id.*, 31 juillet.

des athées militants comme l'a prescrit le Comité central du Parti communiste, notamment encore en 1944 »[1].

De tels textes montrent bien qu'en URSS, la religion est encore une réalité vivante. D'autre part, ils font apparaître combien l'attitude des dirigeants actuels de l'Église russe est, à différents égards, difficile à comprendre et déconcertante.

Émigration russe. — *Golos Pravoslavija* (Berlin) nº 6/7, 1953, publie deux documents relatifs à la « paroisse orthodoxe SAINT-IRÉNÉE de rite occidental » à Paris qui, au début de l'année, a quitté la juridiction du patriarcat de Moscou. Le premier d'entre eux contient les décisions prises par le Saint-Synode russe au cours de sa session du 27 mars dernier. Elles décrètent l'exclusion de quatre prêtres et d'un diacre de la liste du clergé orthodoxe russe et relatent les faits qui ont amené ces mesures. On reproche aux intéressés d'avoir effectué des démarches tendant à la formation d'une « Église orthodoxe autocéphale » française et ce à l'insu de leurs chefs hiérarchiques.

L'autre document est une lettre adressée par le métropolite NICOLAS de Kruticy à l'archimandrite NICOLAS, président du conseil de l'Exarchat patriarcal (Moscou) en Europe occidentale. L'archimandrite Nicolas est félicité d'avoir tenu tête aux nombreuses difficultés provenant surtout du fait que l'exarque lui-même n'a jamais été en mesure de visiter les territoires de sa juridiction. Cette lettre met en lumière l'âpreté du conflit qui sépare la juridiction patriarcale et les deux autres juridictions russes de l'émigration. (Remarquons que les adhérents de la juridiction du métropolite Anastase font l'objet d'une qualification dont les termes leur sont familiers : la lettre les dépeint comme étant « remplis d'une malice vraiment satanique ». L'autre juridiction est traitée avec un peu moins de sévérité). Le métropolite Nicolas ajoute que le 5 août 1952 le Saint-Synode avait décidé d'ériger un vicariat de l'Exarque patriarcal en Europe occidentale et que l'archimandrite Nicolas en était nommé l'évêque vicaire. Le sacre n'a malheureusement pas encore pu

1. *Id.*, 2 juin.

avoir lieu, mais on mettra tout en œuvre pour pouvoir y procéder au plus tôt. Le métropolite s'étend ensuite longuement sur l'« affaire de l'archiprêtre E. E. Kovalevskij » et de la paroisse Saint-Irénée de Paris. Plusieurs irrégularités sont signalées à ce propos dans le domaine de l'administration des sacrements : la confession, l'Eucharistie, le mariage, le sacerdoce. En 1946 déjà, l'« Église orthodoxe française » avait été enregistrée sans référence aux liens canoniques qui l'unissent à l'Église orthodoxe russe. A la faveur de moyens détournés, on aurait tenté d'extorquer des autorités ecclésiastiques la reconnaissance de l'autonomie et une nomination d'évêque pour la paroisse Saint-Irénée en vue « du développement de la mission orthodoxe occidentale ». L'Exarchat rencontrerait maintenant une opposition sérieuse de la part de ceux qui ont vu leurs desseins voués à l'échec et qui ont encouru les sanctions des saints canons [1].

Le CENTRE PERMANENT DE JEUNESSE ORTHODOXE « *Syndesmos*» créé en avril dernier à Sèvres [2], publia en juin le premier numéro de son bulletin du même nom. M. P. EVDOKIMOV, président du comité central du nouvel organisme, écrit dans l'Éditorial :

« *Syndesmos* (Eph. 4,3). — « Le lien »... Faire fonction de « jointure » — c'est précisément cela : jeter la semence de l'unité au carrefour du monde, là où Orient et Occident se croisent et se mesurent, dans cette effroyable mêlée de la masse humaine aux prises avec une vie impitoyable, là où tout est dispersé, où les jeunes orthodoxes se perdent et se désaxent, se cherchent et s'isolent — là, précisément, aider des jeunes gens à trouver, dans la conscience de leur propre vérité, l'authentique *catholicité* orthodoxe ».

Le comité central se montre déjà très actif et s'est mis en rapport avec plusieurs milieux de la jeunesse orthodoxe, notamment en Allemagne. Du 17 au 19 juillet une rencontre de la jeunesse orthodoxe d'Allemagne a eu lieu à Bonn. A cet occasion, un *Syndesmos* allemand a été constitué. Il collaborera avec le centre de Sèvres.

1. Cfr *Golos Pravoslavija*, nº 6/7, 1953, p. 3-9 ; et V, juillet-sept.
2. Cfr *Irénikon* XXVI (1953), p. 168-172.

Sous la présidence du recteur Mgr CASSIEN, l'Institut SAINT-SERGE a tenu le 17 mai son assemblée annuelle. Le rapport présenté par M. K. A. ELTCHANINOFF constate que l'Institut devient de plus en plus universellement orthodoxe au lieu d'être uniquement russe comme précédemment. Les étudiants russes ne constituent plus la majorité : deux tiers des étudiants sont maintenant de nationalité grecque, syrienne, serbe, finlandaise ou allemande. En raison de cette composition, l'Institut Saint-Serge ne sera désormais plus seulement pour l'Occident chrétien un foyer de la pensée russe mais aussi un lieu de rencontre avec les différentes traditions du monde orthodoxe.

Le 17 juin, le métropolite VLADIMIR a procédé à Menton à la consécration épiscopale de Mgr MÉTHODE Kuhlmann, supérieur de la paroisse orthodoxe d'Asnières (Seine). Le nouvel évêque est le fils du prof. Nicolas Kuhlmann qui, pendant plusieurs années, a donné des cours de littérature russe à la Sorbonne.

Aux U. S. A., l'archimandrite AVERKIJ, recteur du séminaire de la Sainte-Trinité à Jordanville (N. Y.), à été consacré le 24 mai évêque de l'Église orthodoxe russe hors frontières. Lors de la réunion diocésaine de l'Amérique du Nord en avril dernier, Mgr VITAL, de la même juridiction, a déclaré que le diocèse compte actuellement 110 paroisses dont 21 nouvelles aux U. S. A. et 12 au Canada [1].

Athos. — Au cours de ces dernières années nous avons à plusieurs reprises été en mesure de donner des renseignements sur la situation actuelle à la Sainte Montagne et sur les mesures de réorganisation qui y sont en cours. La revue *L'Hellénisme contemporain* [2] vient de publier quelques notes intéressantes à ce propos. Elles dépeignent bien la situation. L'auteur de l'article, S. AGAPITIDIS, constate que dans les monastères athonites, le recrutement est en régression tant au point de vue du nombre

1. Cfr *Dans l'Esprit et la Vérité* (Paris), juin, p. 15.
2. Cfr nº de mars-avril 1953, p. 159-162. Cette revue est éditée à Athènes, sous la direction de Henriette AVATANGHELOS.

que de la qualité. Le total des moines qui vivent actuellement dans les vingt monastères du Mont-Athos et leurs dépendances dépasserait à peine deux mille. Ce nombre des hagiorites serait raisonnable si la proportion des vieillards n'était telle qu'il faut nécessairement en conclure que la population monastique de la presqu'île est en net déclin. Depuis la guerre le recrutement des moines est de plus en plus déficient. De nombreuses fonctions propres à la vie normale d'un monastère ne peuvent être accomplies [1].

L'état actuel des bâtiments et des trésors d'art est également déplorable : on ne se soucie guère de leur entretien et de leur conservation. Le délabrement sans cesse croissant des constructions donnent l'impression d'un monde tombant en ruines. Les fréquents incendies contribuent à l'accélération de cette déchéance. Le visiteur grec est vivement impressionné par cet état de choses et déplore cet amoindrissement sans cesse croissant de son héritage national, artistique et religieux.

Le cadre extérieur est aussi dans l'abandon, et les incendies sont pour lui un fléau permanent. L'exploitation des forêts et l'agriculture se font suivant des méthodes surannées et onéreuses, du moins à de rares exceptions près. Les mesures d'expropriation qui ont frappé les biens que les monastères du Mont-Athos possédaient autrefois en dehors de la presqu'île ont encore contribué à l'appauvrissement de ceux-ci.

La situation est telle que le relèvement spirituel et matériel de la communauté athonite réclame de prompts et énergiques remèdes. L'A. de l'article mentionne les efforts faits ces dernières années et que nous avons relatés. Mais les crédits alloués ne suffisent pas pour l'exécution de certains travaux urgents d'entretien et de préservation des diverses œuvres d'art. Des ressources spéciales, telles des collectes à l'étranger, seront nécessaires pour

1. Dans *Enoria* du 15 juillet nous lisons que la Sainte Synaxis de l'Athos a demandé au S[t] Synode de Constantinople de recommander à ses évêques en Grèce de ne pas recevoir dans le ministère de leurs diocèses des prêtres et des diacres athonites, vu le moment actuel critique où on fait tout pour repeupler les monastères de la Sainte-Montagne. Selon *Agios Paulos*, mai/juin 1953, le Gouverneur de l'Athos s'est fait donner une liste des moines qui séjournent illégalement en dehors de la Sainte-Montgne, afin que l'on puisse prendre des mesures appropriées pour les faire rentrer.

couvrir l'ensemble des travaux à exécuter. Ceux-ci devront être confiés à des spécialistes.

Quant à la mise en valeur des sources de revenus de l'Athos, la sylviculture et l'agriculture en général devront occuper une place de premier plan. Certains couvents ont déjà entrepris le tracé de routes forestières pour le transport, mais une vaste politique agricole et forestière nécessite l'emploi d'un personnel technique et spécialisé. L'A. propose encore plusieurs autres mesures d'assainissement des conditions matérielles des monastères. Certaines d'entre elles sont d'ailleurs déjà en voie de réalisation (on a récemment parlé de relier les différents monastères par téléphone). Il est à espérer que ces mesures n'affecteront pas la physionomie propre de la Sainte Montagne.

Bulgarie. — Le *Cŭrkoven Vestnik* (Sofia) du 28 mai est intégralement consacré au CONCILE de l'Église orthodoxe bulgare qui se tint du 8 au 10 mai. Pour la première fois depuis 560 ans, on y procéda à l'élection d'un Patriarche. Le nouvel élu, le métropolite CYRILLE (Markov) de Plovdiv est né en 1901 à Sofia. Devenu moine en 1923, il obtint le grade de docteur en théologie à l'université de Tchernovitz en 1927. Promu évêque en 1936, il occupait le siège de Plovdiv depuis 1938. En 1951, Mgr Cyrille devint *locum tenens* du Saint-Synode, le troisième depuis l'éloignement de l'exarque Stéphane en 1948. Le nouveau patriarche a publié plusieurs ouvrages traitant surtout de l'histoire ecclésiastique. Outre les représentants des Églises orthodoxes d'au delà du rideau de fer, l'intronisation eut lieu en présence du représentant à Moscou du patriarche d'Antioche, l'archimandrite Basile Samacha. On sait que le Patriarche œcuménique de Constantinople regarde cette élection comme anticanonique [1]. Les patriarches de Jérusalem et de Serbie, de même que l'archevêque d'Athènes ont répondu en termes évasifs à l'invitation qui leur avait été envoyée le 30 mars. La réponse du patriarche Christophore d'Alexandrie, qui n'envoya pas non plus de représentants, fut plutôt équivoque, comme toute son attitude récente au cours du conflit qui oppose Moscou à Constantinople.

1. Cfr aussi ci-après, p. 296.

États-Unis. — L'archevêque MICHEL, qui vient de recevoir le titre d'« exarque des Océans atlantique et pacifique » du Patriarcat œcuménique [1], s'est adressé à la jeunesse féminine gréco-américaine en vue de la fondation d'un ORDRE DE DIACONESSES qui secoureraient les prêtres dans leur lourde tâche du moment actuel. L'Académie théologique Saint-Basile de Garrison, N. Y., devra fournir la base à cette entreprise. A cette fin, 25 jeunes femmes pourraient immédiatement être recrutées : « Il est grand temps que notre Église agisse. Nous faisons donc un appel urgent à toutes les jeunes femmes orthodoxes-grecques qui désirent se consacrer au Christ et au salut de l'humanité par Lui » [2]. Dans une LETTRE au Patriarche œcuménique, datée du 1er juillet, l'Exarque se déclare d'accord sur la question de la conservation de la langue hellénique dans le Nouveau Monde [3] et explique ce qu'on a fait pour que les familles grecques en Amérique soient conscientes de leur devoir dans ce domaine [4].

Le professeur VELLAS, directeur de l'*Apostoliki Diakonia* en Grèce, a été prié de venir organiser l'Académie théologique orthodoxe-grecque des États-Unis [5].

France. — Le 28 juin a eu lieu dans l'église orthodoxe grecque St ÉTIENNE à Paris la chirotonie épiscopale de l'archimandrite MELETIOS (Carabinis), nommé évêque de Reggio et vicaire du métropolite ATHÉNAGORE de Thyatire, exarque du Patriarche œcuménique à Londres. Le nouvel évêque est chargé des paroisses grecques de France et des pays d'Europe occidentale.

Grèce. — Au cours d'une cérémonie solennelle qui a eu lieu le 1er juin à Athènes, l'archevêque SPYRIDON d'Athènes a remis au Roi de Grèce une réplique en argent d'une église byzantine, symbole des 1.000 églises reconstruites depuis la fin de la guerre. Des milliers de personnes ont offert de travailler gratuitement

1. Cfr *AA*, 29 août.
2. Cfr *AA* 16 avril ; *LC* 25 janvier.
3. Cfr l'exhortation du Patriarche à ce propos, Chronique 1953, p. 49.
4. Cfr *AA*, 1er août.
5. Cfr *Enoria*, 15 juillet.

à la reconstruction des édifices endommagés. Encore 500 villages demeurent sans sanctuaire [1].

Norvège. — Les 28 et 29 juillet ont eu lieu à Trondhjem des cérémonies au cours desquelles l'Église luthérienne de Norvège a fêté le 800e anniversaire de la fondation du premier archevêché de Norvège [2]. Cet anniversaire comptait de nombreux participants parmi lesquels « l'évêque catholique-romain de la Norvège centrale, représentant l'Église qui avait créé le diocèse de Nidaros » [3].

Un dissentiment a surgi au sein de l'Église luthérienne de Norvège à propos d'une question dogmatique. Il rappelle celui qu'a connu récemment le Danemark [4]. Un sermon radiodiffusé du professeur de théologie O. HALLESBY, au cours duquel celui-ci affirmait la réalité des peines éternelles de l'enfer, en fut la cause. La presse s'en mêla. Du côté des théologiens le prof. Hallesby fut surtout attaqué par l'évêque luthérien de Hamar, le Dr. Christian SCHJELDERUP qui défendait le point de vue selon lequel la menace de peines éternelles ne devait pas être interprétée trop littéralement. Le débat a pris une telle vivacité que l'évêque Schjelderup a jugé bon de devoir en référer par lettre au Ministre des Cultes pour l'inviter à lui dire si en raison de ses opinions, il n'était pas opportun qu'il (l'évêque) démissionne. Ce sera donc au ministre qu'il appartiendra de résoudre le différend qui, de part et d'autre, a des défenseurs passionnés [5].

L'évêque Schjelderup appartient aux éléments « libéraux » de l'Église d'État. Ces derniers prônent la tolérance et au début de cette année, ils ont soutenu l'action du gouvernement de Norvège pour la suppression de l'article de la Constitution de 1814 défendant au jésuites de séjourner en Norvège. En SUISSE, la même

1. *Id.*, 15 août.
2. Cfr ci-dessus, p. 283.
3. Cfr *SŒPI* 7 août. A la messe solennelle de la célébration catholique de ce centenaire assista l'évêque luthérien de Trondhjem (cfr *The Catholic Herald*, 7 août). L'ancienne église de Saint-Olav à Stiklestad, à laquelle se rattache le souvenir du martyr de ce saint, avait été mise à la disposition des catholiques par les autorités protestantes.
4. Cfr *Chronique* 1953, p. 179.
5. Cfr *PHNK*, 27 juin et 8 août.

question de la réadmission des jésuites s'est récemment posée, mais rencontre dans ce pays de plus sérieuses résistances.

Relations interorthodoxes.

Le PROSYNODE PANORTHODOXE ne semble pas encore près de se réunir. On se rappellera que le projet avait été repris par le Patriarcat œcuménique qui, par lettre du 12 février 1951, avait demandé aux chefs des Églises orthodoxes autocéphales de lui faire connaître leur opinion. Par une autre lettre, datée du 25 septembre 1952, le Phanar publia les résultats de cette enquête. Tout en reconnaissant la nécessité d'un prosynode, les réponses émettaient les doutes sur la possibilité de le convoquer actuellement, vu l'absence de préparation et la situation politique. Le patriarche Athénagore décida donc de l'ajourner *sine die*, tout en invitant les Églises à étudier le programme des sujets à traiter, programme qui fut arrêté en 1930 au Mont Athos, et à faire connaître leurs suggestions [1]. Le patriarche Alexis de Moscou a répondu par une longue LETTRE le 7 mars dernier. Il en résulte que l'entente est encore loin de se faire entre les deux patriarcats. En voici un résumé :

Le Patriarche Alexis reconnaît l'extrême nécessité d'un concile en vue de résoudre « une série de questions capitales de la vie ecclésiastique actuelle ». Mais au préalable, il est indispensable de trouver une solution à certains problèmes qui séparent quelques Églises locales, telles par exemple celles de Moscou et de Constantinople. Le premier grief articulé se rapporte à l'Exarchat orthodoxe russe de l'Europe occidentale « qui par un acte contraire aux saints canons et à la tradition de l'Église » se trouve, depuis le 17 février 1931, sous la juridiction du Siège œcuménique. L'infraction canonique est encore plus grave pour « l'éparchie finlandaise de l'Église orthodoxe russe » qui, depuis le 6 juin 1923, a été gratifiée d'une large autonomie sous la juridiction du Patriarcat constantinopolitain. Des protestations réitérées sont demeurées sans effet. Une autre plainte concerne le refus du Phanar de reconnaître le statut d'autocéphalie qui a été conféré par l'Église russe à l'Église polonaise en 1948. Tous ces points devraient être réglés en premier lieu.

1. Cfr *Orthodoxia*, n° 3, 1952, où sont publiées les réponses et la réplique du Patriarche œcuménique du 25 septembre 1952 ; aussi *Apostolos Varnavas*, avril 1953.

Le Patriarche Alexis signale qu'une commission spéciale se chargera de l'étude de l'ordre du jour du futur prosynode, mais il apparaît dès maintenant que ce point suscitera de sérieuses difficultés. En signalant quelques points du programme, le patriarche revient sur les griefs déjà signalés ; il se plaint en outre de ce que le Patriarcat œcuménique demeure en communion de prières avec les « autres groupements anticanoniques » russes d'Europe et d'Amérique.

Quant à la restauration de la vie monastique orientale, le Patriarche de Moscou se plaint du statut actuel du monachisme russe au Mont Athos : depuis plus de trente ans ses relations avec l'Église de la mère-patrie se trouvent coupées. Avant de traiter du monachisme oriental en général, n'y aurait-il pas lieu de régulariser d'abord cette situation ?

Concernant la défense de l'Église orthodoxe contre le prosélytisme des hétérodoxes, entre autres contre le « catholicisme militant » (nous avons déjà cité ci-dessus le passage relatif aux gréco-catholiques « liquidés »), le patriarche regrette que le Patriarcat œcuménique ne soutienne pas davantage les deux nouveaux diocèses orthodoxes de Tchécoslovaquie dont les débuts sont si pénibles. Pourquoi ne reconnaît-il pas l'autocéphalie de l'Église orthodoxe tchécoslovaque, légitimement établie par l'Église russe ?

Le mode d'élection des évêques et des chefs des Églises autocéphales, dont traite le point 11, doit faire l'objet d'un examen sérieux afin que dorénavant il soit plus conforme aux saints canons. Mais tant que les usages locaux demeurent en vigueur, pourquoi le Patriarcat œcuménique s'est-il abstenu de prendre contact avec les chefs des Églises albanaise, polonaise et tchécoslovaque, *légitimement* (souligné dans le texte) élus ?

Tant qu'on n'aura pas établi d'autres normes pour l'établissement de l'autonomie et de l'autocéphalie ecclésiastiques, il faudra se contenter du système existant qui reconnaît ces droits à l'ensemble des évêques d'une Église-mère locale. Néanmoins le siège de Constantinople continue à ignorer ce que l'Église russe a canoniquement fait dans ce domaine au cours de ces dernières années.

Le Patriarche Alexis termine en exprimant le vœu que le Patriarcat œcuménique prenne à cœur d'écarter ces obstacles qui empêchent actuellement les relations fraternelles entre les Églises orthodoxes. Il dit en outre avoir reçu une lettre du Patriarche Christophore d'Alexandrie sur la préparation et la convocation du prosynode et ajoute que cette lettre est actuellement à l'étude [1].

1. *ŽMP*, nº 5, p. 4-8.

En mai dernier, le SAINT-SYNODE de l'Église GRECQUE a nommé une commission pour l'examen de la liste des thèmes à traiter lors du futur prosynode panorthodoxe, dressée lors de la réunion interorthodoxe à Vatopédi (Athos) en 1930. Cette commission est composée de cinq métropolites et des professeurs KARMIRIS, TREMBELAS, BRATSIOTIS et ALIVISATOS. Elle a déjà procédé à quelques mises au point [1]. Le Synode de CHYPRE a déjà fait savoir qu'il n'avait pas de modifications à suggérer.

Le SAINT-SYNODE de l'Église de CONSTANTINOPLE à mis toutes les Églises autocéphales au courant de l'attitude qu'il a adoptée dans l'affaire de l'Église bulgare. Le 25 juin, l'archevêque d'Athènes a informé le nouveau patriarche CYRILLE de Sofia que tout comme le Patriarcat œcuménique, il regrette vivement les événements survenus récemment au sein de l'Église orthodoxe de Bulgarie [2].

Le patriarcat d'ANTIOCHE se montre très actif dans ses relations interorthodoxes. Du 19 mai au 16 juin, une délégation, composée de trois métropolites, a visité Moscou. Ses impressions ont été publiées *in extenso* par le journal soviétique *Izvestija* du 24 juin. Au mois de juillet, une autre délégation fit une visite officielle à l'Église orthodoxe roumaine. Au nom de tous les délégués, le métropolite ATHANASE de Khauron a, une fois de plus, fait des déclarations enthousiastes dont celle-ci :

« Bien des bruits mensongers ont été répandus dans notre pays concernant la situation des Églises orthodoxes des pays de démocratie populaire, mais ces calomnies ont subi le sort qu'ont toujours les mensonges : la vérité, que nul ne peut bâillonner les a réduits à néant. La visite que notre bienheureux Patriarche Alexandre III a faite à la République populaire roumaine au cours de l'été de 1951 avait déjà mis le clergé de Syrie et du Liban en mesure de connaître la vérité par le témoignage du chef de notre Église lui-même. Aujourd'hui, partout dans nos pays, on sait quelle large et entière liberté religieuse est assurée aux cultes dans l'Union soviétique,

1. Cfr *Ekklesia* 1 juin ; *Katholiki* 7 août.
2. Cfr *AA* 8 août.

dans la République populaire roumaine et dans les autres pays de démocratie populaire » [1].

Accompagné de deux métropolites et de deux évêques, le Patriarche ALEXANDRE III en personne a séjourné à Istanbul du 18 au 28 juillet. Il y a été officiellement reçu par le Patriarche œcuménique, de même qu'à l'École de théologie de Chalki (dont il fut élève de 1887 à 1894 et où il n'était plus retourné depuis). Dans son discours d'adieu, le patriarche Athénagore l'informa de son intention de lui rendre bientôt sa visite à Damas quand il ira aux Lieux-Saints, en Égypte et en Grèce [2].

Relations interconfessionnelles.

CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — UN PÈLERINAGE ŒCUMÉNIQUE de 10 jours a eu lieu à Rome en juin dernier. Il avait été organisé par Miss Barbara SIMONDS de l'Église épiscopalienne d'Amérique. Une vingtaine d'anglicans et une douzaine d'orthodoxes y ont pris part. Les pèlerins visitèrent les basiliques romaines, les catacombes, le Colisée (où les orthodoxes ont célébré une Liturgie). Sous la conduite du P. KIRSCHBAUM et de l'abbé RUYSSCHAERT, ils visitèrent également les grottes de Saint-Pierre. Les Dames de Béthanie du Palazzo Salviati (où le centre *Unitas* a aussi son foyer) avaient obtenu du Saint Père une audience spéciale : le Pape adressa la parole aux pèlerins en anglais. Ceux-ci se rendirent également à Subiaco et à Grottaferrata [3].

En ESPAGNE, on relève de toute part un intérêt croissant pour les problèmes de l'unité chrétienne. Nous tenons à signaler ici spécialement la revue *Misiones Extranjeras*, éditée par l'Institut espagnol des missions étrangères à Burgos. Depuis 1948 cette revue a publié plusieurs articles sur ces questions. Le fascicule janvier-juin 1953 contient un long exposé bien documenté *Avances del Ecumenismo* du Dr. César Ruiz IZQUIERDO (p. 64-83), traitant de différentes rencontres œcuméniques récentes.

1. Cfr *Bulletin Roumain* (Bruxelles), 10 juillet, p. 7.
2. Cfr *AA* 27 juillet-15 août ; *Katholiki*, 7 août.
3. Cfr *The Tablet* 25 juillet, *An œcumenical Pilgrimage*, p. 92.

Mentionnons quelques autres articles d'intérêt œcuménique général : Dans le journal constantinopolitain *Apostolos Andreas* du 16 mai dernier M. M. SARAFOGLOU traite de la conférence du Saulchoir sur la Primauté, sous le titre *Congrès d'Orientaux et d'Occidentaux*. Le *Eastern Churches Quarterly*, dans son numéro de printemps et d'été, publie une traduction de l'article « *Sobornost* » *ou Papauté?* de G. DEJAIFVE s. j., paru dans la *Nouvelle Revue Théologique* d'avril-mai 1952.

Dans *Dieu Vivant*, n° 23, Oscar CULLMANN, *Écriture et Tradition ;* id. n° 24, Jean DANIÉLOU, *Réponse à Oscar Cullmann.*

J. V. M. POLLET, *Interprétation de Luther dans l'Allemagne contemporaine* (*Revue des Sciences relig.*, avril 1953, p. 147-161).

E. CLÉMENT, S. J., *Quelques initiatives dans la marche vers l'Unité chrétienne* (*Nouv. Rev. théol.*, juin 1953).

A. NYMAN, *L'activité missionnaire protestante en 1952* (*Église Vivante*, 1953, n° 2).

Des catholiques, ayant à leur tête Mgr B. WINTERMANN de Hambourg ont pris part au cinquième KIRCHENTAG évangélique qui s'est tenu à HAMBOURG même du 12 au 16 août. Ils furent remerciés d'avoir contribué à assurer le logement des congressistes. L'an dernier, à l'occasion du Katholikentag, les protestants de Berlin avaient également témoigné d'un large esprit d'hospitalité. Le chancelier ADENAUER, qui vint en personne apporter au Kirchentag le salut du gouvernement, mit l'accent sur ce qui unit les Églises catholique et protestante et souligna qu'à notre époque, « une seule forme de rivalité est de mise : celle de la charité chrétienne ».

ENTRE CHRÉTIENS ORIENTAUX ET AUTRES CHRÉTIENS. — Fin décembre 1952 deux évêques de l'Église Mar Thomas en Inde [1] (Travancore) ont pris l'initiative assez surprenante d'une action en vue d'un mouvement pour l'établissement d'une ÉGLISE UNIE en Inde. Dans une déclaration datée du 21 décembre, ils témoignent de leur satisfaction de voir réalisée l'union de l'Église

1. Il s'agit d'une partie de l'ancienne Église syrienne au Malabar, qui au siècle dernier s'est constituée en groupe à part, stimulé et influencé par l'activité de missionnaires protestants. Depuis 1936 il existait déjà une certaine intercommunion entre cette Église et les anglicans en Inde.

de l'Inde du Sud de même que des pourparlers en cours tendant à l'union dans l'Inde du Nord et au Ceylan. Ils estiment que le moment est venu pour eux de faire un pas en avant pour arriver à « une Église du Christ en Inde » qui mettrait fin à toute division entre les diverses dénominations. Ils exposent alors les bases sur lesquelles leur Église serait disposée à faire partie d'une telle Église unie de l'Inde. Ils reprennent virtuellement les termes du Quadrilatère de Lambeth (Bible, Symbole de Nicée, les deux Sacrements, épiscopat historique). Le passage suivant relatif au ministère épiscopal est à relever :

> « Ici nous devons dire nettement que nous n'insistons pas sur un aspect doctrinal particulier concernant l'épiscopat et les sacrements, mais nous admettons volontiers des différences dans les accents doctrinaux endéans certaines limites. Nous ne désirons pas émettre de jugement sur les ordres des Églises non-épiscopales, bénis de Dieu ».

Un cinquième point spécifie que « les formes du culte et des cérémonies ne doivent pas être une imitation des rites occidentaux mais doivent au contraire demeurer orientales en ce sens qu'elles restent propres à l'Inde »[1].

Un comité nommé par le métropolite JUHANON Mar Thoma, avec mission d'étudier le problème des relations avec l'Église de l'Inde du Sud, a publié son rapport. Celui-ci recommande l'intercommunion pour souligner que les deux Églises sont toutes deux « membres de la seule Église universelle ». Il propose en outre la constitution d'une commission théologique avec mission d'étudier les possibilités d'union.

ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. — Sous le titre « Un moine à Saint-Gilles », le *Church of England Newspaper* du 26 juin publie quelques réflexions à propos de la participation du Moderator de l'Église d'Écosse (presbytérienne) à la cérémonie du couronnement (il fut chargé de remettre la Bible à la reine), et d'autre part, sur la présence du Primat de l'Église épiscopale

1. Tout cet Appel se trouve reproduit dans *ER* d'avril 1953, p. 292-293. Les deux signataires sont : JUHANON Mar Thoma et MATHEWS Mar Athanasius.

d'Écosse au service de dédicace qui eut lieu en présence de la reine dans la cathédrale Saint-Gilles à Édimbourg. Le journal note que le Primus écossais, le M. R. Thomas HANNAY, membre de la Communauté de la Résurrection de Mirfield (Yorkshire), est le premier moine qui depuis la Réforme prend part à une telle cérémonie dans la cathédrale d'Édimbourg : « Cet échange de gestes de courtoisie est sans doute de nature à favoriser la cause de la réunion. Il ne peut en résulter que du bien, quoique de part et d'autre il se trouve peut-être des extrémistes qui eussent préféré que rien ne se soit produit ».

Dans trois articles du *Church Times* (3, 10 et 17 juillet), le Rév. P. Raymond RAYNES, supérieur de la Communauté de la Résurrection de Mirfield, a traité de l'épiscopat, du sacerdoce et de l'Eucharistie. Il y manifeste le désir de voir les Convocations de l'Église d'Angleterre s'efforcer de préciser et de définir la doctrine sur ces points. Ce vœu a suscité une réponse de l'évêque de Derby [1] qui combat cette suggestion en rappelant le traditionnel « comprehensiveness » de l'Église d'Angleterre. D'autres correspondants appuyèrent les vues du P. Raynes : « Ou bien l'épiscopat est de l'*esse* de l'Église, ou bien il ne l'est pas. Les Convocations se doivent d'aborder ce problème de front avant que nous ne nous trouvions entraînés dans quelque forme de fédération avec les Églises non conformistes », écrit l'un deux [2]. A l'encontre de l'évêque de Derby, le P. Raynes a d'ailleurs soutenu que l'Église d'Angleterre a une doctrine définie de l'épiscopat et que son exposé ne visait nullement à établir une doctrine « particulière ».

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE.

The Ecumenical Review, juillet 1953, contient quatre appréciations de la situation œcuménique actuelle : LESLIE E. COOKE (congrégationaliste anglais). — *Implications of Ecumenical Loyalty* (conférence faite au *British Council of Churches;* elle veut estimer à sa juste valeur, laquelle est parfois mise en doute dans

1. Cfr *CT* 24 juillet.
2. Id., p. 537.

les milieux œcuméniques, le « Conseil des Églises », soit national soit œcuménique, instrument bien adapté à une situation provisoire entre Églises à condition qu'il travaille à y mettre fin). REINHOLD NIEBUHR : *Hope needs Faith and Love* (commentaire du deuxième rapport préparatoire du thème d'Evanston dont le titre fait aisément voir le contenu). DANIEL DAY WILLIAMS (congrégationaliste américain) : *Intercommunion at Lund ;* BISHOP OF DERBY : *An Anglican Comment.* Les deux articles concernent une modalité d'intercommunion proposée par le Dr. HODGSON dans le volume préparatoire à Lund sur l'Intercommunion. D. D. W. en élargit le sens théologique ainsi : le Saint-Esprit conduit le Mouvement œcuménique vers de nouvelles structures ecclésiastiques qui remplaceront graduellement les structures historiques actuelles et dont l'élaboration se fera le mieux dans l'état d'intercommunion entre les Églises. L'évêque anglican de Derby juge la proposition telle quelle d'un point de vue nouveau, mais qui se veut strictement anglican. Les deux articles restant sont : HEINZ-DIETRICH WENDLAND : *The Relevance of Eschatology for Social Ethics* et HENDRIK-KRAEMER : *A Solitary Ecumenical Prophet* (qui est J. H. GUNNING, 1829-1905, théologien réformé néerlandais).

On trouve dans *Chronicle* et *World Council Diary :* M. VILLAIN, *Abbé Paul Couturier, In Memoriam* et des renseignements sur la nouvelle Église « confessante » de l'Allemagne orientale.

Le COMITÉ EXÉCUTIF du Conseil œcuménique des Églises s'est réuni à l'Institut œcuménique de Bossey du 5 au 9 août. Il était présidé par l'évêque de Chichester le Dr. G. K. A. BELL. Un des principaux points du programme consistait dans l'état actuel des préparatifs de l'Assemblée d'Evanston. On prévoit la participation de 600 délégués représentant 160 Églises. Une délégation de jeunesse d'une centaine de membres sera également invitée.

Quelque 120 délégués des Églises du monde entier se sont réunis à Genève du 10 au 21 août pour préparer les documents de base de la future assemblée. La direction générale des six commissions préparatoires incombait au président de la com-

mission du département d'Études, le prof. H. VAN DUSEN et aux vice-présidents John BAILLIE et NYGREN.

Voici les sujets dont ces commissions ont entrepris l'étude :

1re commission (Prés. Rév. Oliver S. TOMKINS) : « *Notre unité en Christ et les divisions de nos Églises* » (Thème des discussions de « Foi et Constitution »).

2e commission (Prés. Chan. Th. O. WENDEL) : « *La mission de l'Église auprès des indifférents et des incroyants* ».

3e commission (Prés. Prof. John C. BENNETT et le Dr. C. L. PATIJN) : « *Comment une société peut-elle prendre conscience de ses responsabilités sur le plan mondial* ».

4e commission (Prés. Sir Kenneth GRUBB) : « *Les chrétiens à l'œuvre pour une communauté universelle* ».

5e commission (Prés. Dr. Roswell P. BARNES) : « *L'Église et les tensions de races et de peuples* ».

6e commission (Prés. Prof. H. KRAEMER) : « *Le Chrétien dans sa profession* ».

La tâche principale de chaque commission est d'examiner les documents rassemblés depuis plus d'un an dans tous les pays du monde, de les résumer et de publier une analyse des faits les plus marquants dans un ouvrage qui ne doit pas dépasser 15.000 mots. Après une nouvelle revision, ces analyses seront distribuées en temps utile à tous les délégués à l'Assemblée et serviront de base aux discussions des sections.

Après cette session, la COMMISSION DES VINGT-CINQ s'est également réunie à l'Institut œcuménique de Bossey pour étudier le thème central d'Evanston : « *Le Christ, espérance du monde* ». Le nouveau et troisième rapport de la commission ne sera publié que quelques mois avant l'Assemblée [1].

Ajoutons que, selon *Apostolos Andreas* du 25 juillet, le Saint-Synode de Constantinople envisagerait la nomination d'un représentant permanent du Patriarcat œcuménique auprès du Conseil œcuménique des Églises à Genève.

2 septembre 1953.

1. Cfr *SŒPI* 14, 21 et 28 août. Le texte français du deuxième Rapport de la commission est publié dans *Foi et Vie*, juillet-août 1953, p. 343-382.

Notes et documents.

L'œcuménisme contemplé par un Orthodoxe.

L'Orthodoxe est L. A. ZANDER, bien connu des lecteurs d'*Irénikon*. Il a longuement expérimenté l'œcuménisme dans ce qu'il considère être son avant-garde, sa pépinière et son laboratoire, la Fédération universelle des Associations chrétiennes d'étudiants (FUACE). Il lui dédie l'ouvrage dans lequel, après plusieurs travaux d'approche [1], il a réuni les fruits de sa contemplation et de son action pour les livrer en langage œcuménique à ses frères chrétiens [2], sans pour autant porter sur ceux-là de jugement théologique.

Le volume est divisé en quatre grands chapitres : *L'œcuménisme comme fait et problème ; Les présupposés de l'œcuménisme* (historiques, logiques, psychologiques, éthiques) ; *Les problèmes* (ecclésiologiques), *de l'œcuménisme ; La réalité spirituelle de l'œcuménisme.*

La vision de M. Zander est commandée par une distinction ou même une opposition fondamentale, entre deux plans, le mystique et l'ecclésiologique (p. 218).

Sur l'ecclésiologique, la chrétienté, *Tota Christianitas*, lui apparaît divisée en Églises, confessions ou dénominations ; la division essentielle est ici celle qui sépare l'Orient de l'Occident. Les divisions sont des conséquences quasi inévitables des conditions terrestres de l'homme et de son attachement à la vérité, telle qu'il peut la connaître par son expérience religieuse ; elles ne sont donc pas coupables mais néanmoins tragiques : bien que chaque confession se veuille l'Église du Christ, celle-ci n'existe pas parfaitement sur terre encore. Avoir pris conscience de cette tragédie a été le commencement de l'idée œcuménique ; avoir voulu y remédier a donné naissance au Mouvement et plus tard à l'organisation œcuméniques. On y a cherché le remède sur le plan ecclésiologique encore (théologique, canonique) mais en vain parce qu'il y est introuvable ; une des raisons à cela est l'absence d'un critère objectif pour distinguer ce qui dans les convictions confessionnelles est essentiel et nécessaire

1. Ils sont énumérés dans *The Christian East*, 2 (1953), p. 175.
2. L. A. ZANDER, *Vision and Action*. With an Introduction by the BISHOP OF CHICHESTER (Traduit du russe par NATALIE DUDDINGTON). Londres, Gollancz, 1952 ; in-8, 224 p., 18 sh.

ou ne l'est pas (p. 90 et 169-170). Ainsi « L'œcuménisme reste une tragédie de divisions irrémédiables » (p. 98), un conflit insoluble de vérités souvent contradictoires mais qui ont chacune leur valeur et que leurs adhérents ne pourraient sacrifier à l'unité sans cesser d'être fidèles à leur foi. L'exemple le plus typique serait ici les conceptions de la future unité ecclésiastique que se font les différentes confessions.

L'effort ecclésiologique de l'œcuménisme, tout voué qu'il était d'avance à l'échec, a fait découvrir dans les rencontres œcuméniques (travail théologique, prière, services eucharistiques) sur un autre plan, le « mystique », une véritable Unité, venant de Dieu comme un don excellent, la « communion œcuménique » laquelle *n'a* pas d'autre condition d'adhésion que la confession du nom du Christ, indépendamment de l'interprétation théologique qu'on lui donne, fût-ce même dans la base doctrinale du Conseil œcuménique lui-même (Jésus-Christ, Dieu et Sauveur) ; il suffit pour en être de voir, et non plus seulement de savoir, le Christ dans l'Hérétique (au sens fort du mot) et dans l'Église hérétique qui l'a formé. Cette Communion est donc révélation d'unité et de sainteté à la fois, l'*Una Sancta* en manifestation progressive.

La confrontation des deux plans, ecclésiologique et mystique, permet à M. Zander de définir l'œcuménisme paradoxalement comme une Unité sans union. A la p. 202 il propose cependant, pour sortir du paradoxe, une notion théologique empruntée à P. Florensky, l'« ecclésiasticité » qui admet des degrés.

L'action qui devra découler de pareille vision, ne se fera pas dans la seule ligne de l'unité mais aussi dans celle des autres notes de l'Église, de la sainteté surtout, car ce n'est pas l'unité ecclésiologique qui est le but principal de l'œcuménisme mais la reconnaissance du Christ dans les prières, sacrements et doctrines de chacune des Églises séparées ; elle est peut-être aussi sa « réalisation dernière, au moins dans l'éon présent des divisions du monde chrétien » (p. 209). L'action œcuménique a donc sa valeur propre indépendamment de son résultat unitif direct, elle est une espèce de transfiguration de la chrétienté présente et une anticipation de l'Unité de l'éon futur qui se fera dans l'amour et la liberté et sera la catholicité parfaite *(sobornost)*. La fête de l'œcuménisme devrait être la Transfiguration du Seigneur, elle aussi anticipation du monde nouveau, et sa théologie aura à s'inspirer de l'Apocalypse plus qu'elle ne l'a fait jusqu'à présent.

Je cite en entier les dernières phrases du livre parce qu'elles

le résument bien : « Les différentes Églises chrétiennes et les chrétiens divisés sont en train d'apprendre lentement et laborieusement à se voir les uns les autres d'une façon chrétienne. Dans ce dur travail, dans la conscience que nous ne pouvons et n'osons être indifférent à *quiconque* porte le nom du Christ, émerge une nouvelle fois l'idée d'un monde chrétien unique — la Chrétienté. Cette idée n'appartient à aucune doctrine ecclésiologique et ne peut être logiquement justifiée. Mais puisque le Christ connaît ceux qui veulent être ses disciples et puisque ses disciples, bien que ne s'accordant sur rien d'autre, sont un dans le désir d'être fidèles à leur Maître, la *Tota Christianitas* est une réalité. Il nous appartient de la comprendre et de l'harmoniser avec notre vie et notre pensée, avec la vérité que nous professons et servons dans notre Église. Dans ce sens l'idée de la *Tota Christianitas* est le but vrai mais pas encore clairement formulé de l'œcuménisme compris comme l'expression de l'amour mystique du Christ, qui surmonte toutes les discordes et différences aussi profondes qu'elles puissent être » (p. 224).

L'œcuménisme étant tel dans la contemplation de M. Zander, est vraiment œcuménique pour lui le chrétien qui, tout en étant pleinement fidèle à son Église en tant que partie « indubitable et inconditionnelle du plan divin » (p. 108), ne la considère que partiellement une, sainte, catholique et apostolique encore et devant le devenir pleinement par l'action œcuménique ; bref c'est un chrétien non pas « positiviste » mais « eschatologique » bien que tout aussi strictement « confessionnel » que le premier. Pareille position convient surtout à un Orthodoxe grâce au caractère eschatologique de son Église « en vertu duquel elle peut prendre une part active dans le Mouvement œcuménique » (p. 153), part qui a été cependant trop faible encore et pour ainsi dire seulement symbolique.

Il est peut-être intéressant de mentionner maintenant l'opinion que M. Zander se fait de l'Église catholique qu'il n'a pu connaître « œcuméniquement », tout en l'ayant connu autrement que par les seuls livres, par des amitiés œcuméniques par exemple. Sur le plan ecclésiologique il la place au sommet du « positivisme » et refuse à sa conception de l'Unité la vraie catholicité ; il lui accorde cependant un rôle non négligeable dans le Mouvement, non pas l'organisation, œcuménique et apprécie particulièrement la manifestation de sainteté que sont à ses yeux la Semaine de l'universelle prière des chrétiens et l'émulation spirituelle, toutes deux en liaison avec feu l'Abbé Couturier de Lyon. M. Zander aurait-il pu lire avant d'écrire son livre, le document du Saint-Office de 1949 sur le

Motus œcumenicus, qu'il y aurait sans doute estimé comme le plus œcuménique l'autorisation donnée aux catholiques de prier l'oraison dominicale avec leurs frères chrétiens séparés.

Le Dr. Bell, évêque anglican de Chichester et président du Comité Central du Conseil œcuménique, a préfacé avec bienveillance *Vision and Action* en y saluant la voix de l'Orient chrétien, dont le dialogue œcuménique avait grandement besoin.

A cette opinion autorisée je me permettrai d'ajouter quelques commentaires. Le livre de M. Zander peut être considéré comme une première étude sur le sous-thème de *Foi et Constitution* à l'assemblée d'Evanston ; en effet *Unité sans union* qui le résume, est une façon plus brève de formuler *Notre Unité en Christ et la désunion de nos Églises*.

Est-elle pour autant représentative de l'Orthodoxie ? Seuls les coréligionnaires de M. Zander pourraient y répondre [1]. Je voudrais cependant réunir quelques éléments d'une réponse. Quand il parle en théologien, il cite le plus souvent S. Bulgakov et l'un ou l'autre encore du même bord. Quant à sa propre Orthodoxie, elle semble avoir un double visage, correspondant aux deux plans sur lesquels se meut son exposé : d'une part il est un Orthodoxe d'un confessionalisme qu'on pourrait dire farouche, et semble ne pas avoir suivi la « transconfessionalisation » croissante dans le Mouvement œcuménique, particulièrement en ce qui concerne l'Intercommunion sur laquelle il a, nous le verrons bientôt, un opinion bien arrêtée ; ainsi ne mentionne-t-il guère dans la genèse des divisions chrétiennes, à part celles de l'extrême protestantisme, le rôle des facteurs dits « non-théologiques » auxquels la « théologie œcuménique » d'aujourd'hui attache une telle importance. D'autre part M. Zander peut être dit un Orthodoxe « eschatologique » qui ne veut pas confiner son Église dans le cadre rigide des sept premiers conciles œcuméniques et a embrassé avec enthousiasme le *consensus* ecclésiologique exprimé à Amsterdam 1948 et centré, comme on le sait, autour de la manifestation de l'*Una Sancta*. Il répond par là à la question que je posais naguère à l'ecclésiologie orthodoxe [2], il le fait d'une façon inacceptable pour un catholique, dont j'ai esquissé alors même l'attitude qui me semble juste envers ce *consensus*. Sur un autre point cependant, M. Zander s'écarte de l'idéologie d'Amsterdam

1. On peut lire dans les livraisons de *Christian East*, 3-4 et 5-6 (1952 et 1953) une critique du P. FLOROVSKY et la réponse de M. ZANDER.

2. *Le dialogue théologique à Amsterdam* (tiré à part d'*Irénikon* 1950), p. 62, note.

quand il voit la division chrétienne fondamentale non pas comme elle le faisait, entre les conceptions chrétiennes « catholique » et « protestante », mais entre celles de l'Orient et de l'Occident chrétiens.

Toutefois le trait le plus Orthodoxe de la contemplation œcuménique de M. Zander me paraît un présupposé qu'il ne développe pas et ne range pas dans la série des présupposés du paradoxe œcuménique, mais que je crois leur être sous-jacent à tous : c'est la conviction que la logique humaine est complètement inadéquate pour connaître et exprimer une réalité spirituelle, en l'occurrence l'œcuménisme. On ne sera donc pas étonné que notre auteur n'éprouve que peu d'intérêt pour la théologie ; son livre, tout en étant une étude œcuménique, n'est probablement pas un échantillon de la nouvelle théologie œcuménique que les leaders de l'organisation œcuménique appellent. Quant au dogme, M. Zander professe envers lui un grand respect ; mais ne le sépare-t-il pas de la vie chrétienne lorsqu'il fait de la « sainteté hérétique » un des pivots, sinon le pivot de sa contemplation ? Comment ne pas tomber alors dans le piétisme ? Il en aperçoit le danger dans l'intercommunion entre Églises à doctrines eucharistiques différentes, bien que par ailleurs il écrive cette phrase fleurant le piétisme : « Quelle que soit la doctrine eucharistique de son (le chrétien) Église, le service de communion symbolise toujours la dernière Cène c'est-à-dire la communion avec le Christ ; elle est le moment le plus haut de la vie mystique et du culte chrétien « (p. 215-216). (On peut se demander aussi, mais en passant, pourquoi M. Zander ne mentionne pas ici les récentes tendances eschatologiques de la théologie eucharistique dans le Mouvement œcuménique, qui pourront avoir une profonde répercussion sur la pratique de l'intercommunion). Mais il ne croit pas céder au piétisme quand, dans la « communion œcuménique », il admet des divergences aussi totales sur le dogme christologique que celles allant du dogme de Chalcédoine aux vues du protestantisme libéral, que lui-même reconnaît sans ambages pour un arianisme contemporain.

L'antiintellectualisme de M. Zander en matière de religion joue surtout dans son attitude envers le magistère de l'Église catholique, dont il méconnaît le fonctionnement à la p. 170. Nouvelle raison d'en estimer l'importance dans l'« œcuménisme » catholique. Je crois qu'on pourrait, en paraphrasant Amsterdam et M. Zander, en faire la ligne fondamentale de scission dans la chrétienté divisée : d'une part les catholiques qui croient à un magistère infaillible dans l'Église, de l'autre tous les autres chrétiens qui n'y croient pas,

« catholiques » et « protestants », Orientaux et Occidentaux. M. Zander a donc raison de dire que les divergences doctrinales sont sur le plan ecclésiologique insolubles, pourvu qu'on comprenne celui-ci comme lui, façon de voir qu'un catholique ne peut partager. Par contre il pourra suivre M. Zander sur le plan eschatologique où ne passe plus, en effet, aucune des lignes de démarcation de plus haut, puisque avec le retour du Christ, disparaîtront les pouvoirs vicariaux, celui du magistère infaillible aussi, qu'Il a, avant de quitter la terre, confiés à ses apôtres et à leurs successeurs.

J'arrête ici mes réflexions sur la contemplation de M. Zander dont ma note a voulu donner une vision non déformée et pour laquelle il faut lui être reconnaissant.

D. C. L.

II. Le Congrès liturgique de St-Serge à Paris.

L'Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge de Paris avait organisé du 6 au 10 juillet dernier une semaine d'études liturgiques, à laquelle prirent part un certain nombre de savants de différents pays. Le but de ces réunions n'était autre que de susciter des rencontres et des échanges de vue sur des questions de science liturgique, auxquelles les théologiens orthodoxes s'intéressent particulièrement.

C'était la première fois qu'en un foyer de culture religieuse orthodoxe en Occident une réunion de ce caractère était organisée. Il n'est pas exagéré de dire qu'elle fut une réussite complète. Ce fut une joie pour tous les participants, à quelque confession chrétienne qu'ils appartinssent, de goûter les charmes de l'hospitalité de cette maison, charmes qui dépassaient en plus d'un point les usages ordinaires de semblables réunions.

Voici quelles étaient les conférences : I. Dom Lambert BEAUDUIN, O. S. B., *La célébration de la messe en Orient et en Occident* ; principales différences dans la célébration eucharistique des deux Églises ; leurs raisons et leur évolution. — 2. Dom Bernard BOTTE, O. S. B., *Histoire de l'anamnèse dans les différentes liturgies* : évolution de l'anamnèse ; l'amplification dans l'énoncé des mystères serait en relation avec le développement des symboles de foi ; s'il n'y eut jamais de récit de l'institution sans anamnèse, il n'y eut jamais non plus, primitivement, d'anamnèse sans récit de l'institution (contre D. G. Dix). — 3. Prof. J. JEREMIAS, de l'université de

Göttingen, « *Hoc facite in meam commemorationem* » *:* Approbation de la manière dont D. G. Dix comprend l'anamnèse dans l'A. et le N. T. ; représentation efficace de l'œuvre rédemptrice. — 4. Prof. L. H. GRONDIJS, de l'Université d'Utrecht, *Quelques remarques sur le zéon :* Permanence de la présence réelle sous les espèces eucharistiques après l'infusion du zéon ; difficultés et problèmes. — 5. Rév. M. BLACK, de l'Université d'Édimbourg, *La fête de* l'Encaenia Ecclesiae, *particulièrement en Palestine et en Syrie :* La consécration des Églises a été célébrée dans l'Église nestorienne comme fête de « l'Église, assemblée chrétienne » ; c'est l'unique Église qui ait possédé une telle fête. — 6. Rev. C. W. DUGMORE, de l'Université de Manchester, *Les origines de l'office divin :* Les principaux offices de l'Église datent des débuts même du christianisme, mais les petites heures furent originairement des prières privées. — Prof. B. FISCHER, de l'Institut liturgique de Trèves, *La piété des Psaumes :* Les psaumes ont été considérés très communément dans l'antiquité non seulement comme prières *du* Christ, à la manière augustinienne, mais aussi comme prières *au* Christ. — 8. Pasteur M. THURIAN, de la communauté de Taizé, *Sacrifice et communauté liturgique :* Explication de la notion de sacrifice dans le néo-calvinisme. — 9. R. P. Nicolas AFANASSIEFF, de l'Institut Saint-Serge, *Le Sacrement de l'Assemblée :* La célébration unique et commune de l'Eucharistie constitue l'Église locale. — 10. Prof. A. GRABAR, du collège de France, *La fête du triomphe de l'Orthodoxie* (avec projections ; conférence lue et expliquée par M. J. Meyendorff, de l'Institut Saint-Serge) : Cette fête, qui suivit le concile de 842 contre les iconoclastes a voulu sanctionner le terme de l'évolution dogmatique de l'Église après le 7e concile œcuménique, par une iconographie imposante. — 11. Prof. D. MORAITIS, de l'Université de Salonique, *La messe des présanctifiés et son texte liturgique :* Étude riche de la liturgie des présanctifiés d'après les anciens manuscrits (résumé d'un ouvrage en préparation). — 12. R. P. A. RAES, S. J., de l'Institut pontifical oriental de Rome, *La vénération aux oblats durant leur transfert à l'autel ;* Explication d'une cérémonie curieuse dans le rite syro-malabar, tendant à montrer que les signes de vénération rendus aux oblats avant la consécration sont un élément commun à toutes les liturgies orientales. — 13. Rme P. Cyprien KERN, de l'Institut Saint-Serge, *Le Dogme de Chalcédoine dans la liturgie byzantine :* Illustration, par les textes liturgiques, d'une catéchèse complète de la foi chalcédonienne.

La séance d'ouverture avait été présidée par Mgr l'évêque Cassien,

recteur de l'Institut, qui avait fait le discours de bienvenue aux congressistes. Les autres séances étaient présidées à tour de rôle par différents participants, parmi lesquels figuraient le R^me dom Bernard Capelle, O. S. B., le R^me P. Dumont, O. P., directeur du centre Istina de Paris, et le R. P. Chenu O. P.

Favorisés par le beau temps, les congressistes eurent l'avantage d'apprécier, entre les séances, le cadre unique et pittoresque du monastère et de l'Institut Saint-Serge, où tout était d'une ordonnance parfaite, d'assister à quelques offices et de vénérer les icones de son église si artistement décorée et si profondément imprégnée d'atmosphère religieuse. Tout cet ensemble a contribué beaucoup à la réussite de ce congrès. Pas un seul des participants qui n'ait souhaité revenir chaque année dans ce décor unique, reprendre contact avec les habitants de l'Institut Saint-Serge, à l'occasion d'autres réunions.

D. O. R.

III. Rencontre œcuménique à Schleswig.

Du 14 au 24 juillet a eu lieu dans la petite ville de Schleswig, une rencontre entre quelques théologiens luthériens, catholiques et orthodoxes. L'organisation de ces journées a été confiée à l'Académie évangélique de Schleswig ayant à sa tête le Pasteur Fr. Heyer, chargé de cours à l'Université de Kiel. Le sujet mis à l'étude, la théologie du péché et de la grâce, a été ces dernières années traité avec prédilection en plusieurs milieux œcuméniques.

Les participants luthériens étaient tous de la *Landeskirche* du Schleswig-Holstein. Cette Église a toujours été isolée du reste des *Landeskirchen* allemandes et ses relations avec l'Église voisine du Danemark sont, depuis la fin de la guerre, troublées par la visée politique danoise sur une partie du Schleswig-Holstein. Ces circonstances ont sans doute facilité une certaine homogénéité de pensée au sein du groupe luthérien, se manifestant par l'absence de libéralisme et par le souci d'une théologie traditionnelle. Outre la présence de quelques professeurs de l'Université de Kiel, signalons celle de Dr. Anna Paulsen, de la direction de la E. K. D., et celle de la figure pleine de verve du Dr. Asmussen, prévôt de Kiel.

Les conversations théologiques se sont placées surtout au cours des cinq premiers jours, la seconde semaine ayant été réservée à des prises de contact avec les centres religieux et historiques du pays. Les exposés présentèrent un double aspect : solutions aux

problèmes du péché et de la grâce dans la théologie actuelle d'une part et de l'autre, examen du témoignage historique relatif à la question. La théologie du péché et de la grâce est apparue comme basée sur une anthropologie qui a ses nuances différentes dans les trois confessions. Ce fait nécessitait sans cesse une mise au clair de la terminologie employée. Ainsi, parlait-on de *nature*, le catholique avait tendance à penser au concept abstrait de *natura pura*, le protestant plutôt à la situation concrète de l'homme avant la chute. La même nécessité de clarification s'imposait pour les exposés historiques. Que voulaient dire les protestants du XVI[e] siècle quand ils disaient : *toute la nature est corrompue* ? De même, le concept de la concupiscence chez Luther, doit-il être pris dans un sens avant tout psychologique ? Bien plutôt Luther semble vouloir indiquer ce que la concupiscence implique *(was dahinter steht)*, à savoir le péché, et ici à nouveau non le péché « psychologique », mais le mystère du péché qu'on ne peut connaître que dans la foi. C'est d'ailleurs autour de Luther et du Décret de la Justification du concile de Trente que la discussion a été la plus vivante et la plus éclairante.

Les théologiens luthériens d'aujourd'hui se tournent de plus en plus vers un Luther théologien [1] et non « pathologue ». La théologie protestante du passé elle-même l'a vu trop souvent sous l'aspect restreint de l'expérience religieuse. Cette tendance nouvelle se montrait d'autant plus à Schleswig que les protestants présents avaient un sens très aigu de la valeur de la tradition de l'Église. D'où leur insistance sur le fait que pour Luther l'homme comme pécheur n'est pas une réalité empirique dont on pourrait constater l'état de pécheur par voie purement expérimentale ; la connaissance du péché est donnée dans la foi de l'Église. C'est dans la foi que l'homme se connaît comme pécheur ; et c'est dans ce sens qu'il faut comprendre la phrase de Luther : *Spiritualiter fieri peccator*. Cette connaissance spirituelle (non proprement expérimentale) du péché est la condition de la justification ; dans la foi, l'homme est en la présence et sous le jugement de Dieu et dans ce jugement, Dieu donne la grâce. D'où chez Luther la coïncidence de *confessio* et de *justificatio*. A chercher chez lui en quoi la justification consiste, on rencontre deux manières de s'exprimer. Il dira d'une part : la justice du Christ nous est conférée *(übertragen)*, le Christ vit en nous, sa justice devient *(fit)* notre justice et elle nous est inhérente [2]. D'autre part

1. Ainsi E. Wolf, *Sola gratia ?* dans *Festschrift R. Bultmann*, Stuttgart 1949, p. 221-240.
2. Luther, *Grand Comm. aux Galates* : « Ideo inquit (Paulus) : iam

il souligne — et à partir de 1535 de plus en plus fortement pour des raisons polémiques et pastorales, sans toutefois ignorer la « nouveauté de vie » du chrétien [1] — la justice du Christ comme nous étant imputée. Luther, comme les théologiens de l'école augustinienne d'où il est sorti, était soucieux de voir le chrétien surmonter l'angoisse, si forte à son époque, causée par le désarroi spirituel devant la réalité opprimante du péché, devant la réalité diabolique et la tyrannie des *elementa mundi*. Le chrétien devait prendre conscience de son nouvel état créé par la grâce du baptême ; or cela n'est possible que dans la foi vivante en l'œuvre libératrice accomplie par le Christ. La foi est la lumière divine qui montre au chrétien que le Christ se tient devant Dieu comme notre avocat, « *alter diabolus* » [2], de sorte que l'homme échappe à toute accusation. Luther pense ici en des catégories juridiques et personnalistes beaucoup plus que dans une perspective de substantialité *(Dinglichkeit)*. Il ne veut nullement nier la réalité inhérente de la vie nouvelle, mais cette vie est conservée dans un vase fragile, *in corpore peccati ;* il faut la protéger, la rendre fructueuse. La foi est cette armure et ce bouclier [3] qui protègent et rendent apte au combat. Ce dynamisme de la foi a été estompé très tôt dans la pensée protestante après Luther pour devenir fortement statique dans la doctrine calviniste

non ego, sed Christus in me vivit ; is est mea forma ornans vitam meam ut color vel lux paritem ornat (sic crassa res illa exponenda est) ; non enim possumus spiritualiter comprehendere tam proximae et intime Christus haerere et manere in nobis, quam lux vel albedo in pariete haeret. » (W. A., 40, I, 283, 25). « Christus ergo, inquit (Paulus), sic inhaerens et conglutinatus mihi et manens in me, hanc vitam quam ago vivit in me, immo vita qua sic vivo est Christus ipse. Itaque Christus et ego iam unum in hac parte sumus ». (W. A., 40, I, 283, 30).

Operationes in Psalmos : « Efficimur cum Christo una caro et unum corpus per intiman et ineffabilem transmutationem peccati nostri in illius justitia, sicut nobis repraesentat venerabile altaris sacramentum, ubi panis et vinum in Christi carnem et sanguinem transformantur ». (W. A., 5, 311, 14).

1. Le Grand Commentaire aux Galates date de la seconde période de Luther : « Inducere vero Christum evangelice non est imitationis, sed nativitatis et creationis novae ». (W. A., 40, I, 540, 17).

2. LUTHER, *Disputationes :* « Wenn dann der Teufel angreift, exclamat Christus : mors mortis, infernus inferni, diabolus diaboli, ego sum, noli timere, fili mi, ego vici ». (W. A., 30, I, 427, 7). *Grand Comm. aux Galates :* « Si diabolus est super me, bene ; habeo alium diabolum qui illum diabolum flagellat, dum ego liberor... Christus est diabolus contra meum diabolum ». (W. A., 40, I, 279, 3-7).

3. I Thess., 5, 8 ; Éph., 6, 16.

de la prédestination, de la certitude du salut, dans l'anabaptisme, où la *fides fiducialis* est transposée en catégories de substantialité et où la justification devient uniquement forensique (déjà Mélanchton ouvre cette voie). Notons que cet ensemble de considérations qui structure la pensée de Luther a été relevée du côté catholique à l'appui de textes mêmes du Réformateur. Une étude de tout le problème de la justification chez Luther d'après ses écrits et non à travers les manuels de théologie s'avère comme indispensable pour un dialogue fructueux entre catholiques et protestants.

L'étude du Décret de la Justification du concile de Trente dont l'élaboration lente et difficile (21 juin 1546-13 janvier 1457) défend de mettre en doute le sérieux [1], a conduit aux conclusions suivantes : les Pères de Trente avaient en vue avant tout de garantir l'inhérence de la grâce. La situation l'exigeait. Pourtant ce n'était pas là toute la préoccupation de la pensée personnelle de Luther ; nombreux sont les textes qui parlent d'une véritable régénération. Si Trente, dans sa VIe Session, ne s'est pas directement occupé de l'ensemble des aspects du problème posé en se concentrant sur un point menacé, le décret, d'autre part, laisse une ouverture aux discussions ultérieures de cette problématique où protestants et catholiques ont besoin encore de donner plus de précision.

Le théologien orthodoxe voyant la doctrine du péché et de la grâce dans une perspective cosmique (Incarnation, création ancienne et création nouvelle) et dans la ligne de la déification, éprouve une certaine difficulté devant la doctrine occidentale de la justification dont il ne voit pas la raison d'être. On a pourtant fait la remarque que si la problématique de la justification est absente de la théologie orthodoxe actuelle, elle ne l'est pas du tout dans la tradition des Pères orientaux [2]. Le peu qui a été dit ici de la discussion autour de la justification, en montre l'intérêt théologique et pratique.

L'atmosphère dans laquelle les conversations se sont déroulées a toujours été d'une grande sérénité. A nouveau s'est vérifiée l'expérience si souvent faite de l'utilité des contacts personnels entre chrétiens séparés. Le génie organisateur du Pasteur Heyer avait tout mis en œuvre pour permettre un contact non seulement avec la vie religieuse dans le Schleswig-Holstein (visite à la faculté de théologie de l'université de Kiel, au centre missionnaire de Breklum, à la maison-mère des diaconesses de Flensbourg et aussi à quelques

1. On ne peut que s'étonner que Karl Barth dans le tome IV, 1 de sa Dogmatique n'ait consacré que deux pages à ce Décret.

2. Par ex. S. Jean Chrysostome, Commentaire à l'Épître aux Romains.

manifestations orthodoxes), mais encore avec les vestiges du passé. Un catholique ou un orthodoxe ne pouvait rester indifférent dans ces vieilles églises du XIIe et XIIIe siècle (Lugumkloster, cathédrale de Schleswig avec son magnifique retable de Bruggemann) qui témoignent d'une tradition ancienne et qui sont conservés avec respect jusque dans leurs moindres détails et expliqués avec grand amour aux visiteurs. Comment ne pas mentionner la visite à la cathédrale de Ribe (Danemark) en authentique roman rhénan ? Sans nul doute ces monuments n'ont jamais cessé de parler de l'ère chrétienne qui les avait créés et grand nombre de protestants d'aujourd'hui ne sont pas insensibles à ce langage. Malgré son isolement actuel le Schleswig-Holstein, jadis carrefour important entre le nord et le sud, l'Orient et l'Occident, semble être un terrain propice à des rencontres semblables à celle qui vient d'avoir lieu.

D. T. S. et D. N. E.

LIVRES REÇUS

Paul SIWEK, S. J., *Une stigmatisée de nos jours.* Étude de psychologie religieuse. Paris, Lethielleux, 1950 ; in-12, 174 p. — *Le Grand Retour :* II. *Le Saint-Esprit.* Istanbul, Unitas, 1952 ; in-8, 120 p. — Georges LE BRUN-KÉRIS, *Mort des Colonies ?* Colonialisme, Anticolonialisme et colonisation. Paris, Bonne Presse, 1953 ; in-12, 160 p. — S. M. Cl. RITISHAUER, *La mère des pauvres : Mère Marie-Thérèse Scherer,* fondatrice des Sœurs d'Ingenhohl. Fribourg, Saint-Paul, 1949 ; in-12, 450 p. et illustrations. — BRION, LEFRANÇOIS, VAUDOYER, *L'Italie* (Coll. « Le monde en couleurs », Doré Ogrizek). Paris, Odé, 1949 ; in-8, 350 p., nombr. illustr. — Bernard MARTIN, *Le Ministère de la guérison dans l'Église.* Genève, Labor et Fides, 1953 ; in-12, 172 p. — Edmond GRIN, *Jean-Christophe Blumhardt et son fils ;* guérison des âmes, guérison des corps. Préf. du Dr Tournier. Ibid., 1952, 220 p. — THADÉE SOIRON, O. F. M., *La condition du Théologien.* (Coll. *Credo*). Paris, Plon, 1953 ; in-12, 198 p. — A. V. SEUMOIS, O. F. M., *La Papauté et les Missions au cours des six premiers siècles.* Méthodologie antique et orientations modernes. Louvain, Église vivante, 1952 ; in-8, 224 p. — Chan. Jacques LECLERCQ, *Nous avons besoin de l'Ordre monastique.* Clervaux, Saint-Maurice, 1953 ; in-8, 32 p. — Albert FINET, *La plus Belle Histoire.* La Bible racontée aux enfants. Illustr. de J. F. Bertier. Genève, Labor et Fides, 1952 ; in-4, 64 p., illustr. en couleurs.

Bibliographie.

DOCTRINE

W. G. Heidt, O. S. B. — Angelology of the Old Testament. A Study in Biblical Theology. (Catholic University of America, 2e série, nº 24). Washington, C. U. O. A., 1949 ; in-8, 120 p.

L'A. donne une analyse brève et claire de la terminologie et des passages de l'A. T. relatifs aux anges qu'il voit dans leur fonction comme cour céleste et comme messagers auprès des hommes (problème du *mal'akh Yahweh* et de l'angélologie post-exilienne). Les aspects théologiques ne sont pas autant élaborés que les questions historiques. D. N. E.

Basile Vellas. — *Ἑρμηνεία Παλαιᾶς Διαθήκης*. II. *Ὡσηέ*. Athènes, Astir, 1947 ; in-8, 142 p. ; IV. *Ἰωνᾶς, Ναούμ, Ἀββακούμ, Σοφονίας*. Ibid., 1949 ; 144 p. ; V. *Ἀγγαῖος, Ζαχαρίας, Μαλαχίας*. Ibid., 1950 ; 194 p.

. Il faut savoir gré à M. Vellas, qui enseigne à la Faculté de Théologie d'Athènes l'A. T. sur le texte hébreu, de nous donner cette précieuse collection. L'étude de 8 petits prophètes que nous trouvons dans ces fascicules comporte pour chacun une sérieuse introduction, la traduction en néo-grec d'après l'hébreu, le texte des LXX et un commentaire littéral. — Chaque introduction renferme quatre paragraphes : contenu et résumé du Livre ; le prophète et son époque ; l'auteur considéré comme prophète et comme écrivain ; la bibliographie. Nous ne pouvons entrer dans le détail d'une critique spécialisée, mais ce que nous voulons dire, c'est que les ouvrages de M. Vellas sont d'une information qui tient compte des plus récentes publications ; nous voulons ajouter aussi que son commentaire est traditionnel et que, s'il s'appuie sur l'exégèse des Pères, il ne néglige pas les travaux récents. D. P. D.

A. Kirchgässner. — Erlösung und Sünde im Neuen Testament. Fribourg-en-Br., Herder, 1950 ; in-8, 324 p.

« Péché et grâce » sont, depuis quelques années, un sujet étudié avec une certaine prédilection lors des rencontres entre protestants et catholiques. Pour éclairer ce problème, A. K., oratorien de Francfort bien connu pour son action liturgique, a entrepris dans le présent ouvrage un examen minutieux des textes néotestamentaires s'y référant. C'est dire l'à-propos de ce travail. L'A. arrive à conclure, — à la suite d'ailleurs de plusieurs exégètes protestants, — que le *simul justus et peccator* luthérien n'est pas fondé bibliquement. Toute l'étude insiste sur le fait de la nouveauté de vie qu'implique la rémission du péché (baptême, union au Christ, possession de l'Esprit, sanctification) ; sur ce plan de l'essence, saint Paul n'attribue pas un sens inchoatif au nouvel état du chrétien sorti de l'es-

clavage du péché ; il dirait que l'homme est *aut justus, aut peccator*. Ce qui est sujet à un développement, c'est la *sittliche Grundhaltung* (I Thess., 1, 3 ; Gal. 4, 19. Gal. 5, 17 ne vise pas le péché, mais bien la tentation ; Rom. 7, 4-25 n'est pas l'image du chrétien mais de l'homme sous la Loi mosaïque). En analysant la relation entre l'*indicatif* ontique et l'*impératif* éthique pauliniens, l'A. dit : les deux « ne forment pas une unité rationnelle, parce qu'ils contiennent le mystère de la vie divine en l'homme ». On aurait pu souhaiter une analyse plus poussée du langage juridique (pardon, rachat, réconciliation, justification). La foi n'est pas chez saint Paul uniquement un *assensus mentis*, mais une armure dans la lutte contre Satan, *Σάρξ* et *Κόσμος* (I Thess. 5, 8). D. N. E.

Festschrift Rudolf Bultmann. Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 1949 ; in-8, 252 p.

Les quinze études offertes à R. Bultmann par ses amis et disciples pour ses soixante-cinq ans veulent illustrer cette phrase de l'exégète : « Le monde que la foi saisit n'est nullement saisissable par la connaissance scientifique ». Signalons au lecteur de cette revue l'article de F. K. Schumann sur Luther et l'*Entmythologisierung* et celui de E. Wolf (par les soins duquel ces Mélanges ont été publiés) sur le sens du *sola gratia* chez le Réformateur. Vouloir remplacer le *sola fide* de Luther par *sola gratia* ou *solo Christo* comme le proposent des auteurs catholiques, ne facilite que peu le dialogue entre les deux confessions ; pour Luther les trois expressions ont un sens exclusif et non le sens inclusif de « non sans la grâce » ; ce dernier sens supposerait une voie de l'homme vers Dieu, possible *avant* la grâce. D. K. Schumann souligne l'intérêt qu'a porté Luther au langage symbolique de l'Écriture. La forme métaphorique (mythologique) du kérygme nécessite une interprétation qui n'a pourtant pas le but d'éliminer l'image ; il y a une relation essentielle entre ce que le kérygme veut dire et le langage figuré de l'Écriture. S. pense qu'il s'agit chez Luther d'une intuition nouvelle à laquelle Bultmann aurait donné tout son sens ; ne serait-ce pas tout simplement un héritage de l'exégèse patristique ?
D. N. E.

Staab, Rehm et Nötscher. — Die Heilige Schrift in deutscher Uebersetzung. (Echter-Bibel). **Die Bücher Samuel.** Wurtzbourg, Echter, 1949 ; in-8, 124 p. ; **Die Bücher der Könige.** Ibid., 136 p. ; **Zwölfprophetenbuch**. Ibid., 187 p. ; **Kohelet**, Ibid., 34 p.

Wikenhauser et Kuss. — Das Regensburger Neue Testament. Lukasevangelium. Ratisbonne, Pustet, 1951 ; in-8, 296 p. ; **Apostelgeschichte.** Ibid., 237 p. ; **Die Thessalonicherbriefe, die Gefangenschaftsbriefe und die Pastoralbriefe**, Ibid., 264 p.

Dillersberger. — Matthaeus. I : Sein Kommen in Vielfalt. Salzbourg, Müller, 1953 ; in-16, 174 p.

P. Gebhard M. Heyder, O. C. D. — Paulus-Synopse. Ratisbonne, Habbel, 1949 ; in-12, 310 p., 6,80 DM.

P. F. Ceuppens, O. P. — Quaestiones Selectae ex Epistulis S. Pauli. Turin, Marietti, 1951 ; in-8, X-234 p.

Seul le dernier de ces livres est destiné à des étudiants en théologie. A

propos de chaque épître l'A. choisit une ou plusieurs questions fondamentales et montre comment saint Paul la traite dans sa dialectique propre : *Ro.* expose la connaissance de Dieu, la justification et le péché originel ; *I Co.*, la doctrine de l'Eucharistie, de la charité et de la résurrection des morts ; *Eph.*, la doctrine de l'Église et du salut universel en elle.

Les autres livres sont destinés non à des étudiants, mais à des laïcs, qui font de l'Écriture une lecture réfléchie. Dans ce but la traduction est particulièrement soignée et les notes exégétiques concernant l'A. T. donnent surtout les *realia* indispensables pour comprendre le texte sacré, c'est-à-dire des données sur le texte original, les versions, l'histoire, l'archéologie, les genres littéraires. Pour le N. T., les commentateurs ont tenu, en dehors de la traduction, à marquer les divisions du texte voulues par les rédacteurs et souvent difficiles à découvrir, les particularités de leur composition et de leur style. Autant de choses qui concourent à rendre la matière traitée plus facile à comprendre à simple lecture. La Synopse enlève au contraire le caractère vivant et personnel du récit, mais a l'avantage de synthétiser la doctrine et de la faire retrouver dans les différents passages de saint Paul. Ce petit volume est la première tentative de pareille synthétisation pour saint Paul. D. T. B.

B. Rehm. — Die Pseudoklementinen. *I.* Homilien. (Die griechischen christlichen Schriftsteller, 42). Berlin, Akademie-Verlag, 1953 ; in-8, XXIV-281 p.

« L'édition des Pseudo-Clémentines faisait partie des projets les plus anciens de la Commission », déclare l'avertissement, qui nous détaille les vicissitudes et les traverses de cette entreprise. Le dernier éditeur, B. Rehm, étant tombé lui-même en 1942, l'édition, telle qu'elle nous est présentée, est le fruit d'un travail collectif peut-être sans précédent dans les annales de la Commission. De cette littérature pseudo-clémentine, les abrégés grecs ont été édités par A. R. M. Dressel en 1859, les abrégés arabes par M. D. Gibson en 1896, la version syriaque par W. Frankenberg en 1937. Le programme du *Corpus* prévoyait donc encore l'édition des *Homélies* grecques et de la version rufinienne des *Récognitions*. — L'édition des *Homélies*, que voici, s'appuie sur les deux manuscrits connus (*Paris. gr. 930*, du 11e ou 12e siècle ; *Vatic. Ottob. gr. 443*, du 14e) et sur le texte des deux résumés grecs. On sait le succès qu'eurent longtemps ces écrits : la complaisance avec laquelle ils accueillirent les interpolations les plus tendancieuses et les plus contradictoires en ont fait jadis un arsenal où les partisans de toute tendance pouvaient puiser des arguments. C'est ce qui leur valut d'ailleurs le discrédit, au VIe siècle. Ils sont à présent — et ceci est plus sérieux — une des sources les plus riches pour la connaissance du judéo-christianisme. Les manuscrits, dit l'introduction, portent des traces, l'un, de « corrections nombreuses », l'autre, « d'usage fréquent, de corrections et de nombreuses notes marginales ». S'ils pouvaient nous révéler le nom et le but de ceux qui se penchèrent sur ces vieux textes ! Nous savons du moins que le second de ces manuscrits provient de la bibliothèque de Sirleto, que Turrianus a fourni à ce dernier un fonds de manuscrits provenant de monastères calabrais (et l'*Ottob. 443* est calabrais), que ce même Turrianus a utilisé les Homélies dans son *Adversus Magdeburgenses Centuriatores*, en plein XVIe siècle !

D. B. R.

Jean Plagnieux. — Saint Grégoire de Nazianze théologien. (Études de science religieuse, 7). Paris, Éd. franciscaines, 1952 ; in-8, XVI-468 p.

L'A. veut avant tout nous montrer ce que saint Grégoire de Nazianze peut enseigner aux théologiens de tous les temps, particulièrement à ceux d'aujourd'hui. Tous les problèmes actuels (relation entre théologie et liturgie, théologie et vie chrétienne, rôle du laïcat dans l'Église, œcuménisme, etc.) sont examinés à la lumière de la doctrine de saint Grégoire. C'est ainsi qu'on trouve dans l'index analytique des termes qui ont été plutôt empruntés au langage actuel qu'au vocabulaire des anciens. En somme, cet ouvrage donne plus d'importance à la méthodologie théologique qu'à la science historique. Ce qui n'empêche qu'on y trouve un matériel documentaire abondant, mais peut-être un peu trop épars. L'A. étudie p. ex. l'influence de saint Grégoire sur les Pères grecs et latins, sur les liturgies orientales et occidentales (romaine, gallicane, etc.). Étant donné le caractère liturgique des homélies du Théologien, on comprend sans peine son influence sur la liturgie, et tout fait prévoir qu'il y a encore des découvertes à faire en ce domaine. L'impression d'autodidactisme qu'on retire de la lecture de cet ouvrage est compensée par un apport riche à toutes les questions traitées. D. M. v. d. H.

Coptic Studies in honor of Walter Ewing Crum. Boston, The Byzantine Institute, 1950 ; in-4, XII-576 p., 36 pl. h.-t.

Ce volume de mélanges en l'honneur de W. E. Crum nous donne une série d'articles signés des plus éminents coptisants : S. Ém. le Cardinal Tisserant, Th. Lefort, G. Steindorff, A. van Lantschoot, J. Vergote, G. Garitte, etc. Il nous est impossible de recenser chaque article. Nous signalons seulement ceux qui nous intéressent personnellement davantage. — Le card. Tisserant expose l'histoire de la restauration des manuscrits Pierpont Morgan, au laboratoire de la bibliothèque Vaticane, restauration qu'il dirigea et acheva lorsque les travaux reprirent après la guerre en novembre 1919.

Une place importante est faite, il fallait s'y attendre, aux fameux manuscrits gnostiques de Nag Hammadi. H. C. Puech nous en donne l'inventaire, un essai d'identification et de classification. Intéressante est la « mise au point » qu'il fait concernant les circonstances de la découverte et les pénibles tractations en cours pour l'acquisition de ces documents. Mais tout n'est pas encore dit là-dessus... J. Doresse nous renseigne sur quelques-unes des « apocalypses » — connues et citées par Porphyre — contenues dans cette doublement mystérieuse bibliothèque gnostique. Mais il faut attendre la publication des textes pour juger de ces articles. — On sait que le magistral dictionnaire copte de Crum ne contient pas les mots « grecs ». Comme d'autres coptisants, Crum expliquait l'emploi des nombreux termes grecs par l'incapacité des traducteurs à trouver un terme copte correspondant. Th. Lefort s'oppose à cette théorie et explique cette intrusion de termes étrangers comme étant la résultante du bilinguisme qui a régné pendant plusieurs siècles en Égypte. Par quelques exemples bien choisis, il démontre, comme il l'a déjà fait dans d'autres articles (Muséon) que ces termes grecs doivent être considérés

comme « naturalisés » coptes. — Cette hellénisation du copte a non seulement affecté le vocabulaire, mais aussi la syntaxe. H. J. Polotsky, dans une étude très pénétrante, met bien en relief la valeur de l'explication de Th. Lefort, tout en la précisant et l'explicitant. J. Vergote, insiste sur la nécessité d'abandonner les schèmes habituels des grammaires qu'on se transmet et copie sans vérification, sans réflexion, au sujet de la phrase nominale copte. Reprenant les différentes définitions proposées, l'A. pense à juste titre, qu'il est préférable de s'en tenir à une définition purement formelle : « une phrase nominale est une phrase ayant comme prédicat soit un substantif ou un de ses équivalents fonctionnels (pronom, infinitif, gérondif), soit un adjectif, soit une locution prépositive ou son équivalent (adverbe circonstanciel). Le prédicat peut ou peut ne pas être uni au sujet par une copule. On distingue par conséquent la phrase nominale à prédicat substantival, adjectival, adverbial ». Voilà qui nous permet d'y voir clair dans le maquis des propositions nominales. — Dans la deuxième partie du volume, J. W. B. Barns donne les fragments de la version sahidiqne des Acta Pilati conservés dans le ms. copte C27 de la biblioth. Bodléienne. W. Erichsen présente deux textes démotiques ; W. H. P. Hatch, trois feuillets des Acta apostolorum bohaïrique ; M. Malinine, des fragments d'une version achmimique des petits prophètes. — G. Garitte se penche sur un certain Constantin, auteur d'une série de panégyriques. Il l'identifie avec Constantin, évêque d'Assiout (578-604). — Signalons aussi une étude très intéressante de A. van Lantschoot sur ce qu'on pourrait appeler un « bestiaire » copte. L'A. rassemble tous les renseignements éparpillés qui peuvent constituer « un embryon du Physiologus copte », ce fameux livre composé sans doute à Alexandrie et qui a joué un rôle si important dans l'antiquité et le moyen âge. — La troisième partie, d'un tout autre genre, mais non moins intéressante, contient une excellente étude de A. Frolow sur l'église rouge de Peruštica, construite selon l'A., à une époque antérieure à Justin I[er]. — Cette série d'études fait grandement honneur tant à la mémoire de l'honorable et regretté W. E. Crum, qu'à tous ceux qui ont conçu ce volume de mélanges et qui y ont collaboré. D. J. B.

Winifred Kammerer. — A Coptic Bibliography. Ann Arbor, Univ. of Michigan Press, 1950 ; in-4, XVI-206 p.

Une bibliographie est toujours bienvenue pour un étudiant, surtout lorsqu'elle concerne une matière dont les études sont particulièrement fragmentaires et dispersées. — Fidèle à son programme, l'A. s'est donné certaines limites bien déterminées, mais en abandonnant, à notre avis, certains sujets de première importance, matériel historique sur l'Égypte chrétienne sous la période gréco-romaine, sur l'Église copte moderne, spécialement dans ses relations avec l'Église catholique. On eût pu trouver la place pour insérer ces matières, en réduisant l'extension d'autres rubriques, l'art copte, par exemple ; certains des ouvrages cités à ce sujet, ne sont en effet que des guides de musées. — On aurait pu aussi commencer la recension à une époque plus récente. Le « scholar » n'aura sûrement rien à tirer de la grammaire copte éditée par Kircher en 1643 ni des *Fundamenta linguae copticae* de Blumberg datant de 1716. — Il nous semble

également hors de propos de donner l'analyse complète des manuscrits Pierpont Morgan, qui emploie 3 colonnes. — Le genre « bibliographie » prête facilement le flanc à la critique. Ce que nous aurions voulu voir figurer dans ce recueil n'intéresse pas forcément tout le monde. Aussi ce que nous avons dit de ce travail ne doit pas être considéré comme une critique, mais plutôt comme un encouragement adressé à l'auteur afin qu'elle nous donne rapidement un supplément à cette bibliographie copte qui rend déjà de grands services. Nous ajoutons que le nouveau procédé d'impression rend la présentation de l'ouvrage agréable, la lecture facile, et ce qui n'est pas à dédaigner, le prix moins élevé. D. J. B.

V. Warnach. — Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie. Dusseldorf, Patmos-Verlag, 1951 ; in-8, 756 p.

Dom W. ne se propose pas de nous donner une monographie sur l'agapè ni une thèse comme l'*Erôs et Agapè* de *Nygren*. Si la méthode est, comme chez ce dernier, celle des mobiles fondamentaux *(Motivtheologie)*, D. W. veut éviter toute interprétation subjective et il veut dégager le contenu objectif de la pensée néotestamentaire. D'où son souci de laisser parler les textes mêmes de l'Écriture. La première partie (Le Témoignage de l'Écriture) passe en revue le phénomène de l'agapè dans la pensée païenne, dans l'A. T. et dans le N. T. Nomenclature trop rapide pour être vraiment de l'exégèse, elle nous introduit pourtant dans le sujet. La deuxième partie (L'essence de l'agapè) est une description phénoménologique de l'agapè. Dans la troisième partie (Le mystère de l'agapè) l'A. donne une esquisse de toute l'économie divine, Création et Rédemption (relation entre l'agapè divine et la liberté humaine à propos de la nécessité du mode kénotique de la Rédemption). L'A. a craint, sans doute, d'oublier quelque aspect de l'agapè ou quelque texte scripturaire, mais certains passages n'auraient-ils pas mérité un développement en profondeur (p. ex. la parabole du Fils prodigue ou Mc 2,17) ? Un sujet aussi vaste devait amener l'A. à effleurer la plupart des thèmes de la pensée humaine ; ce en quoi il nous étonne par ses connaissances philosophiques et littéraires ; ce en quoi aussi le lecteur (qui trouvera peut être ce livre trop ardu et trop cérébral et pas assez biblique) devra chercher la vraie valeur de cette étude. D. N. E.

J. Könn. — Die Idee der Kirche. Bibellesungen über den Epheserbrief. Einsiedeln, Benziger, 1946 ; in-8, 346 p.

— Gott und Satan. Bibellesungen über die Geheime Offenbarung. Ibid., 1949 ; in-8, 448 p.

— Die Macht der Persönlichkeit. Bibellesungen über den Philipperbrief. Ibid., 1952 ; in-8, 202 p.

Les livres de piété les meilleurs ont été inspirés par la théologie dogmatique, l'hagiographie et la mystique, mais pas assez par la Bible. C'est dans le but de combler cette lacune que J. K. publie depuis une dizaine d'années ses conférences bibliques. Son œuvre n'est pas un nouveau commentaire de l'Écriture parmi beaucoup d'autres, mais une tentative de montrer comment la Bible est source de vie spirituelle dans le concret

de tous les jours. J. K. est avant tout pasteur et ses écrits peuvent se comparer p. ex., à ceux de Mgr Chevrot. Chacun des écrits bibliques est envisagé sous un thème unique. Ainsi l'épître aux Éphésiens révèle le mystère de l'Église, fondée sur la Trinité ; les chrétiens qui veulent aimer davantage l'Église et mieux la comprendre liront cette épître. A une époque de lutte, comme la nôtre, le chrétien a besoin d'être fortifié dans sa foi ; qu'il ouvre l'Apocalypse et il saisira le pourquoi des tribulations de l'Église et il saura que Satan ne restera pas vainqueur jusqu'à la fin. J. K. se plaît à commenter l'épître aux Philippiens, image des relations parfaites entre le pasteur et son troupeau. La forte personnalité de saint Paul apparaît ici comme le centre vital d'une communauté chrétienne.

D. N. E.

Max Lackmann. — Vom Geheimnis der Schöpfung. Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1952 ; in-8, 370 p.

Ce livre veut émettre un jugement sur l'interprétation de certains passages du N. T., comme par ex. Rom. 1, 18-23 et Act. 14, 15-17, dans lesquels les traditions catholiques et réformées ont vu la doctrine de la *revelatio generalis* ou la *notitia Dei naturalis*. L'A. fait l'histoire de l'exégèse de ces textes et croit au fond de vérité contenu dans l'explication traditionnelle. En quoi il s'oppose vivement à K. Barth, son ancien maître. Il juge toutefois que cette interprétation théologique a souvent revêtu des formes extérieures de pensée, qui ont induit Barth à croire qu'il s'agissait d'une révélation naturelle à côté de la révélation dans le Christ. L'A. pense qu'il faut plutôt parler d'une prédisposition des hommes par Dieu en vue de recevoir la prédication évangélique, et que pour éviter toute confusion, il faudrait parler d'une *testificatio* plutôt que d'une révélation.

D. M. v. d. H.

Anders Nygren. — Érôs et Agapè. La notion chrétienne de l'Amour et ses transformations. T. II et III. (Coll. Les Religions, 2). Traduction de Pierre Jundt. Paris, Aubier, 1952 ; in-12, 240 et 232 p.

L. Bouyer a donné ici-même (*Irénikon* XVII, 1940, p. 21-49) une analyse détaillée de l'ouvrage de A. N. Dans la première partie, dont la traduction française avait paru en 1944 (*Irénikon* XVIII, 1945, p. 93) l'A. a distingué nettement la forme chrétienne de l'amour et la forme hellénistique de l'érôs. Ces « deux mobiles fondamentaux » sont étudiés ici dans leur rapport réciproque (conflit) à travers l'histoire jusqu'à Luther qui en brise définitivement la synthèse. L'étude de A. N. est, sans doute, un ouvrage à thèse, mais il a le mérite de souligner fortement certains aspects essentiels du message chrétien, ce qui justifie amplement son succès.

D. N. E.

Erik Peterson. — Theologische Traktate. Munich, Kösel, 1951 ; in-12, 430 p.

Vingt-cinq années se sont écoulées depuis que le théologien luthérien E. P. entra dans l'Église romaine. S'il n'a cessé depuis de vivre à l'ombre du dôme de saint Pierre, peut-être n'est-il resté, comme théologien, que

trop dans l'ombre. Le présent recueil qui rassemble neuf de ses meilleurs écrits, est dès lors accueilli avec joie. La correspondance avec Harnack, les deux articles sur la théologie et sur l'Église, révèlent suffisamment l'originalité et la profondeur de la pensée d'E. P. Le mystère de l'Église est au centre de sa préoccupation ; l'Église est essentiellement Église des Gentils, le refus des Juifs a différé la seconde venue du Christ, les Douze destinés au Royaume, dans un acte d'obéissance à l'Esprit, se sont tournés vers les Gentils et ont permis ainsi la venue de l'Église. Le chrétien surmonte la dualité Royaume-Église que celle-ci implique, en adhérant à la décision des Douze de « croire à l'Église *Une* et Apostolique vers laquelle les Gentils sont conviés, et de permettre ainsi, quand la Plénitude sera atteinte, le salut d'Israël tout entier ». D. N. E.

H. Bietenhard. — Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum (Wissenschaftl. Untersuchungen z. N. T., 2). Tubingue, Mohr, 1951 ; in-8, VI-295 p.

Voici, croyons-nous, le premier ouvrage qui prenne comme objet exclusif et qui étudie dans son ensemble la question de l'au-delà dans le christianisme primitif et dans le judaïsme postérieur. Le titre n'en est cependant pas rigoureusement exact : il réduit l'enquête à ces deux secteurs alors qu'elle s'étend à un troisième (l'Ancien Testament) ; il ne précise pas non plus l'importance relative qui leur est accordée et qui est la suivante : *Spätjudentum, Altes Testament, Urchristentum.* Cette brève chicane n'a pour but que de mettre mieux en évidence la richesse documentaire de ce travail et le soin avec lequel il a été mené. Outre les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, ce sont les divers témoins du judaïsme tardif qui répondent au minutieux interrogatoire de M. B. : les deutérocanoniques, le livre des Jubilés, l'Ascension d'Isaïe, le livre d'Hénoch dans ses trois recensions (la recension slave brève étant, en cette matière, la plus prolixe), l'Assomption de Moïse, les Baruch grec et syriaque, la double série des *Testaments* et des *Apocalypses*, le Talmud et les Midraschim. M. B. a groupé les données recueillies en dix chapitres, suivis d'un résumé : cosmologie — astrologie et signes dans le ciel — habitacle et trône de Dieu — séjour des anges — rôle de Métatron, le mystérieux double d'Hénoch — demeure des bienheureux — Jérusalem céleste — lieu de supplice (mais oui !) — chambre aux trésors — livres et tables célestes. Avec les monographies de H. Schoeps sur le judéo-christianisme, la Somme consciencieuse de M. B. forme un ensemble imposant et qui serait complet, si l'un ou l'autre de ces auteurs poursuivait l'enquête sur le monde céleste auprès des témoins du judéo-christianisme. D. B. R.

G. Vajda. — Introduction à la pensée juive du Moyen Age. (Études de philosophie médiévale, 35). Paris, Vrin, 1947 ; in-8, 245 p.

L'étude de M. V. omet délibérément « tout élément anecdotique et biographique », mais elle nous apporte beaucoup plus qu'une transcription moins approximative de quelques noms célèbres : Avicenne, Averroès, Avencebrol ! La pensée grecque ne s'est acclimatée qu'assez tard dans la

pensée juive. « Le Talmud a créé, en se constituant, une structure mentale spécifique... Ainsi, le choc qu'éprouva la pensée de type purement talmudique lorsqu'elle se heurta sérieusement à la pensée grecque, même déjà orientalisée, aboutit à créer un type mixte, à dosages divers, quelque peu schizoïde, dont une histoire de la pensée juive au moyen âge devrait exprimer toute la complexité (Introduction) ». — Les deux problèmes sur lesquels les penseurs juifs concentrent leurs efforts d'intelligence et de systématisation sont ceux des *origines* et de *Dieu*. Après deux chapitres sur la forme de pensée talmudique et sur le Livre de la Création qui s'y apparente, l'auteur nous introduit dans le milieu judéo-arabe où les penseurs juifs se familiarisent à la fois avec la pensée grecque et avec la méthode théologique du *Kalâm*. L'écrivain le plus connu de cette période est ce Hayyawaih dont nous n'atteignons plus le livre antireligieux qu'à travers les écrits de ses réfutateurs. Au Xe siècle commence à s'infiltrer un néo-platonisme dont le plotinisant Ibn Gabirol (Avencebrol) est le plus vigoureux représentant. Au XIe s., ce néo-platonisme, déjà bien appauvri, forme le cadre conceptuel de la pensée juive, mais la tendance aristotélicienne prend corps déjà chez Avicenne (Ibn Sina). L'aristotélisation, poussée encore par Averroès (Ibn Roshd) au XIIe siècle, triomphe au XIIIe (le siècle de Maïmonide), avant de disparaître devant l'offensive de la réaction. — Un dernier chapitre, suivi de vingt pages de bibliographie et d'un index des noms propres, est consacré à la Kabbale « produit qui suppose outre l'ancien ésotérisme juif, le corps intégral des écrits talmudiques et midrashiques, ainsi que la quasi-totalité des spéculations théologico-philosophiques de la période judéo-arabe ». D. B. R.

H. J. Schoeps. — Vom himmlischen Fleisch Christi. (Samml. Gem. Vort. Schr. Theol. Religionsgesch. 195/196). Tubingue, Mohr, 1951 ; in-8, 80 p., DM. 3.40.

L'auteur esquisse à traits rapides, mais point superficiels, l'histoire de cette théorie apparentée au docétisme, qui, refusant au Christ une humanité véritable, ne lui accorde qu'une chair céleste. De Valentin à Apollinaire, d'Apollinaire à certains représentants du monophysisme, M. S. en suit la trace. Il la retrouve chez quelques réformateurs de second plan, au XVIe siècle, pour enregistrer sa disparition, dans le courant du XVIIIe, avec P. Felgenhauer. Avec ce dernier « le cycle s'achève et le négateur de la véritable humanité du Christ donne la main aux négateurs de sa divinité ». — On se demande s'il n'existe vraiment pas, chez les écrivains monophysites, des adhésions plus nombreuses et plus explicites à une erreur qui semble être, en tout cas, dans la logique de leur système.

D. B. R.

H. Söderberg. — La religion des Cathares. Étude sur le gnosticisme de la Basse Antiquité et du Moyen Age. Uppsala, Almqvist et Wiksell, 1949 ; in-8, 301 p.

Les recherches sur le gnosticisme, le marcionisme, le manichéisme, sur les pauliciens, les bogomiles et les cathares, souffrent toutes du même handicap : les écrits originaux sont, depuis longtemps, extrêmement

rares et certaines de ces sectes n'en ont peut-être jamais produit beaucoup. Nous sommes réduits, presque toujours, à puiser nos informations à ces sources plus ou moins suspectes que sont les ouvrages des hérésiologues, les décrets de condamnation impériaux ou pontificaux et les réfutations des prédicateurs. Pour les Cathares, les procès-verbaux de l'Inquisition rapportent, il est vrai, les dépositions des inculpés : mais ces aveux sollicités, ces dépositions partiellement dirigées, ne sont quand même pas des sources tout à fait pures. — M. S. a eu le courage d'aborder le difficile problème de la continuité historique de ces mouvements, de leur interaction possible, de leur parenté hypothétique. Il a, pour l'étude du gnosticisme, porté son intérêt sur les origines orientales beaucoup plus que sur les influences hellénistiques. Documenté par une impressionnante bibliographie (qui n'est pas un vain étalage) et par des rapports personnels avec quelques spécialistes (tels G. Widengren et H. C. Puech), il analyse longuement la doctrine et les rites cathares. Il distingue la trace bien nette de deux tendances distinctes et conscientes de leur opposition : le dualisme absolu, de type plutôt manichéen, dont les Bogomiles et les Pauliciens auraient pu être les agents de transmission — le dualisme mitigé, plus apparenté à la gnose, à l'ophitisme et à Marcion. Mais l'auteur se garde de toute affirmation tranchante et ne prétend pas dresser un indressable tableau généalogique. S'il tient fermement à l'origine gnostique du catharisme, il apporte, dans ses conclusions, les nuances, la réserve, l'incertitude que lui impose sa parfaite connaissance d'un sujet aussi complexe. D. B. R.

Hyacinthe Dimitriou. — *Τὰ λόγια Σου μελέτη μου.* Athènes, Bonne Presse, s. d. ; in-8, 432 p.
— *Κάθε στιγμὴ καὶ κάθε μέρα.* Ibid. ; in-12, 216 p.

L'ouvrage du Père Hyacinthe pourrait être intitulé « Méditations sur l'Évangile ». Félicitons d'abord l'A. d'avoir choisi l'ordonnancement des péricopes évangéliques en concordance avec celle que la Liturgie fait lire chaque dimanche dans l'Église Orientale. Ainsi, son ouvrage, s'il est destiné à être un guide pour les âmes, sera aussi d'une grande utilité aux prédicateurs et la chose est d'importance, lorsque l'on sait le renouveau spirituel et liturgique qui anime l'Église de Grèce.

Les méditations sont bien menées, fondées qu'elles sont sur de nombreuses citations scripturaires. Elles présentent à la piété une base solide. Nous est-il permis d'exprimer un regret ? L'Église Orientale, sa théologie, sa science en général, ont évité d'utiliser dans leurs exposés une langue trop démotique. La piété ne gagnerait-elle pas à se conformer au même style ?

J'avoue apprécier moins ce deuxième volume du Père Hyacinthe. Il a pour lui d'avoir épuisé une première édition, sous le titre *Ἡ Ἑβδομάς*. C'est une sorte de florilège spirituel où, nous dit l'A., beaucoup de choses sont de provenance étrangère à l'héritage ancestral. Lorsque celui-ci est si riche et si fécond, j'appréhende qu'y soient mêlés des éléments de provenance étrangère. S'ils sont sortis de leur cadre et démarqués, ils perdront de leur propre valeur et ceux qui les utiliseront risquent de perdre le goût des richesses spirituelles qui leur sont propres. La piété

occidentale a trop souffert d'un alliage de mauvais aloi qui l'a écartée de ses sources pour qu'on ne puisse craindre l'emploi de mêmes procédés en Orient. La remarque linguistique qui terminait la précédente recension doit être faite ici encore, mais au décuple.

Dom Pierre DUMONT.

Arthur W. Hopkinson. — Mysticism Old and New. Londres, Nisbet, 1946 ; in-12, 154 p., 7/6.

Ce livre se borne à quelques auteurs anglais modernes et l'influence qu'ils ont subie de Tauler, Suso et même saint Ignace de Loyola. L'A. cite avec sympathie le baron von Hügel et des penseurs de la même tendance. Il plaide la nécessité d'une entente entre la religion d'expérience et celle d'autorité, entre l'institutionalisme et le contact direct avec le divin. A.

Thomas Ohm, O. S. B. — Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen. Krailling vor München, Wewel, 1950 ; in-4, XVI-554 p., 19 DM.

Cet ouvrage se divise en trois parties : la première étudie l'aspiration de tous les peuples à connaître Dieu ; la seconde est une enquête à travers toutes les religions non chrétiennes pour y découvrir les vestiges d'un amour élémentaire ou développé de Dieu ; la troisième indique l'utilisation que l'on peut faire de ces éléments pour l'éducation des chrétiens et l'évangélisation des païens. — Le mérite de cet ouvrage consiste dans le soin avec lequel l'A. distingue le sens différent qu'un même mot, comme celui de « mystique », peut avoir dans la religion révélée et dans des religions non chrétiennes, et juge par conséquent de la valeur des croyances païennes vis-à-vis des croyances chrétiennes. Successeur du professeur Schmidlin dans l'enseignement de la missiologie, le R. P. Ohm apporte une contribution importante à cette branche et donne ici une preuve de sa maîtrise du vaste sujet d'étude auquel il a consacré sa vie.

D. T. B.

F. M. Cornford. — The Unwritten Philosophy. Cambridge, University Press, 1950 ; in-8, XIX-138 p., 12/6.

Ces huit essais posthumes de l'ancien professeur de philosophie antique à l'Université de Cambridge se rapportent tous à la philosophie grecque, son domaine favori. Ils sont présentés par W. K. C. Guthrie et accompagnés d'une bibliographie des œuvres classiques de l'A. Écrits de façon vivante, ils se lisent avec intérêt et profit. T.

G. Welter. — Histoire des sectes chrétiennes des origines à nos jours. (Bibliothèque historique). Paris, Payot, 1950 ; in-8, 272 p.

Ce livre, abrégé clair de la doctrine et de l'histoire des différentes sectes chrétiennes, fait preuve de la grande érudition de l'A. Celui-ci, dont on connaît déjà une *Histoire de la Russie*, pays où pullulaient les sectes,

nous donne des informations particulièrement intéressantes sur les sectes de ce pays, dont le caractère souvent fantaisiste ne trouve son parallèle qu'aux États-Unis (p. 252). Il montre un esprit très libéral en matière de tolérance religieuse. On peut regretter qu'aucune indication précise des sources ne se rencontre dans le courant de l'exposé. Un index terminologique facilite la consultation. D. M. v. d. H.

W.-A. Hauck. — Rudolph Sohm und Leo Tolstoi. Heidelberg, Carl Winter, 1950 ; in-8, 286 p., 16 DM.

Au début de ce siècle deux auteurs ont dénoncé le « juridisme » dans l'Église et le danger que ce juridisme offrait pour son activité spirituelle : le romancier russe Léon Tolstoï et un juriste protestant de renom, Rudolph Sohm, professeur de Droit à l'Université de Gœttingue, où il mourut, en 1917. Tous deux réclamaient le retour du christianisme à l'Évangile et à la société charismatique de l'Église primitive. Mais tandis que Tolstoï prône la séparation radicale des domaines de l'Église et de l'État, Sohm, se référant à Luther, défend la coexistence des deux pouvoirs et une spiritualisation du pouvoir de l'Église. Afin de faire comprendre la position juridique défendue par Sohm, l'auteur de ce livre divise son exposé en quatre parties : la position catholique au cours de son histoire, la position de Luther, la position de Sohm vis-à-vis des deux premières conceptions de l'Église et enfin la comparaison entre Tolstoï et Sohm. Ces deux auteurs par leurs ouvrages ont élargi et approfondi le problème des relations de l'Église et de l'État, mais certaines questions restent encore ouvertes ; le mérite de l'A. est d'avoir ici mis en lumière cet approfondissement et les questions qui devront encore être résolues. D. T. B.

HISTOIRE

M. Goguel. — Les premiers temps de l'Église. (Coll. Manuels et Précis de Théologie). Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1949 ; in-8, 235 p.

Ce manuel qui complète les études que l'A. a déjà consacrées aux origines chrétiennes (particulièrement dans *La Naissance du Christianisme* et dans *L'Église primitive*), veut donner une vue statique de ce qu'a été le christianisme dans ses formes les plus anciennes. M. G. analyse pour cela, les uns après les autres les divers éléments qui ont constitué la première communauté et qui, en une lente évolution, par assimilation ou élimination des éléments hétérogènes, l'ont acheminée vers l'« ancien catholicisme » du second siècle. Qui connaît les positions de l'A. ne s'étonnera pas de le voir faire assez bon marché de la valeur historique de nombre de données des textes du N. T. ; il n'y reconnaît le plus souvent qu'une projection des catégories de pensées et manières de voir de la seconde génération chrétienne. La partie la plus intéressante de l'ouvrage est sans doute d'ailleurs celle qui traite de l'évolution de la seconde génération chrétienne. A côté d'hypothèses discutables, on y trouve des vues

remarquables sur l'autonomie de l'Église vis-à-vis du judaïsme et des hérésies, sur l'évolution de son organisation intérieure et l'importance croissante de la primauté romaine. D. E. L.

Métr. Basile Atesis. — *'Επίτομος 'Επισκοπική 'Ιστορία τῆς 'Εκκλησίας τῆς 'Ελλάδος ἀπὸ τοῦ 1833 μέχρι σήμερον*, t. II. Athènes, Apostoliki Diakonia, 1953 ; in-8, 304 p.

L'ancien métropolite de Lemnos est un chercheur infatigable. Outre de nombreuses études canoniques dans les revues spécialisées d'Athènes, il nous donne, après cinq ans, le second volume de son histoire des sièges épiscopaux de Grèce qui ne le cède pas en intérêt au précédent. L'A. mène son exposé pour la période comprise entre 1900 et 1938. C'est dire qu'il aborde presque l'histoire contemporaine, ce qui donne à son ouvrage un caractère d'actualité. Il fonde son enquête sur la base des archives, tant du Saint-Synode que du ministère des Cultes. On ne peut trop louer la mesure des jugements qu'inévitablement tout historien doit porter. Les portraits qu'il trace en particulier des trois prélats qui ont occupé le siège archiépiscopal d'Athènes jusqu'à la dernière guerre mondiale : Théoclitos Minopoulos (1902-1917 et 1920-1921), Meletios Metaxakis (1918-1920), Chrysostome Papadopoulos (1923-1938) sont des modèles d'impartialité.

Dans un pays où l'Église est liée à l'État, les péripéties de l'histoire politique — et elles furent mouvementées en Grèce à l'époque qui nous occupe — ne peuvent manquer d'avoir un contrecoup sur la situation religieuse. En les rappelant l'A. s'inspire du seul intérêt de l'Église.

Dom Pierre DUMONT.

André Favre-Dorsaz. — **Calvin et Loyola.** Deux Réformes. (Bibliothèque historique). Bruxelles, Éditions universitaires, 1951 ; in-8, 456 p.

Décidément, il s'est avéré une fois de plus que « nul ne peut servir deux maîtres ». L'A. avait entre les mains tout le matériel voulu pour écrire sur saint Ignace un ouvrage excellent et neuf en plus d'un point. Mais, après le livre magistral d'Imbart de la Tour sur Calvin, qu'avions-nous besoin de l'ignoble repoussoir qu'est le portrait du réformateur tracé ici ? Il y a heureusement beaucoup de milieux catholiques où un tel ouvrage ne pourrait plus être aujourd'hui ni conçu, ni pensé, ni écrit. Il est pénible de constater qu'en d'autres, hélas !, règne encore cet esprit qui serait de la déloyauté pure et simple, s'il ne s'expliquait en fonction d'un amoncellement de haines, tristement cultivées durant des siècles.

D. O. R.

A. Tindal Hart. — **William Lloyd,** Bishop, Politician, Author and Prophet (1627-1717). Londres, S. P. C. K., 1952 ; in-8, 282 p., 30/-.

Figure assez déconcertante que celle de cet évêque politicien qui dut une partie de sa gloire auprès de ses contemporains à des spéculations de chronologie apocalyptique ; mais ce personnage jugé selon les normes

de son époque justifie pleinement le travail que l'A. lui consacre en se fondant sur de nouvelles sources manuscrites. Lloyd joua, grâce à ses talents politiques, un rôle dans la vie publique anglaise, ce qui lui assura successivement trois évêchés (Saint-Asaph, Lichfield, Worcester) dont il fut d'ailleurs un pasteur et un administrateur zélé. Sous Charles II il prit une part non négligeable dans les affaires « papistes ». Il s'opposa ensuite nettement à la politique de Jacques II et figura parmi les sept évêques emprisonnés dans la Tour de Londres. Le serment qu'il prêta avec conviction à Guillaume d'Orange le sépara d'une partie de ses anciens amis. Sous la Reine Anne enfin, sa politique *Whig* et *Low Church* lui causa quelques déboires. Prédicateur plus moralisant que doctrinaire, érudit pédant, prophète naïf et crédule, bref, homme de second plan, ce bishop n'en mérite pas moins le travail précis mais parfois un peu fastidieux dont s'honore la *Church Historical Society*. D. H. M.

G. C. B. Davies. — The Early Cornish Evangelicals 1735-1760. A Study of Walker of Truro and others. Londres, S. P. C. K., 1951 ; in-8, 230 p., 16/6.

John C. Bowmer. — The Sacrament of the Lord's Supper in early Methodism. Westminster, Dacre Press, 1951 ; in-8, XII-244 p., 25/-.

Le premier de ces deux ouvrages intéressera ceux qui désirent étudier les origines du méthodisme. L'influence du clergé anglican de Cornouailles, en particulier du vicaire de Truro, Samuel Walker, y est clairement exposée. L'historien lira avec intérêt le récit des conditions locales parfois terribles, qui faisaient de Cornouailles « la barbarie de l'Ouest ». On voit dans ces pages comment le besoin d'un renouveau spirituel affecta certains anglicans de ces contrées, et quelle fut leur influence sur les frères Wesley au début du mouvement méthodiste.

M. Bowner veut souligner, dans son livre, la piété eucharistique des frères Wesley et en tracer l'origine. Il nous montre comment ceux-ci ont subi l'influence des « Non Jurors » qui avaient hérité des pratiques catholiques du premier *Prayer Book*. Il signale comme importants les usages suivants pour la cène : mélange d'eau avec le vin, prière d'oblation avec insistance sur le sacrifice, épiclèse et prière pour les morts. Chez les méthodistes, il y a un retour vers les observances traditionnelles de la piété liturgique, et cet ouvrage prouve que cette piété est ancienne dans leurs communautés. C. A. B.

Heinrich Fichtenau. — Das karolingische Imperium. Zurich, Fretz et Wasmuth, 1950 ; in-8, 336 p.

Cet ouvrage cherche à faire revivre l'empire carolingien, non pas à la manière d'un roman historique, mais comme un chapitre vivant du passé de l'Europe. C'est surtout du point de vue social et culturel que les problèmes sont exposés, tout à la louange du grand et glorieux passé — quoique parfois barbare — de l'empire germanique. C. A. B.

Ulysse Lampsidès. — *Πῶς ἡλώθη ἡ Τραπεζούς.* Tiré de *Archeion Pontou*, Athènes, Myrtidis, 1952 ; in-8, 54 p.

C'est un modèle de discussion scientifique que développe ici M. Lampsidès pour arriver à établir que Trébizonde fut conquise par Mahomet II, non par suite de la trahison de Georges Amiroutzis, protovestiaire du dernier empereur David Comnène, mais après un commencement de siège et des combats, que suivirent une reddition à l'amiable. Cette étude fait honneur à son A. et nous souhaitons qu'il les multiplie sur tant de points obscurs de l'histoire de Byzance. Dom Pierre DUMONT.

Gertrud Bäumer. — Der Jüngling im Sternenmantel. Munich, Münchner Verlag, 1949 ; in-8, 567 p.

Le tragique destin de l'Empereur Othon III est présenté ici avec beancoup de couleur et sur la foi de documents strictement historiques. Ce jeune et étrange empereur était tiraillé alternativement par la nécessité de défendre l'Occident contre les peuplades sauvages menaçant la frontière de l'Oder-Neisse et, d'autre part par des rêves de grandeur et de renouvellement de l'Empire Romain autour de l'an mille. C'est une histoire romancée, mais très évocatrice des mœurs d'alors ; son intérêt est de montrer une époque cruciale, vécue à Rome et par l'Église. A.

Christopher Woodforde. — The Stained Class of New College Oxford. Londres, O. U. P., 1951 ; in-8, 110 p., 20 pl. h.-t., 25 /-.

Ces verrières commencées peu après la fondation du collège (1380) furent corrigées au XVI[e] siècle par suite des ordonnances royales concernant le culte des images, et le travail fut repris après la consommation du schisme anglican. On peut suivre ainsi, par de nombreux documents, l'histoire d'une évolution religieuse. L'A. n'a négligé aucune pièce d'archives capable d'éclairer son sujet.

D. Th. Bt.

René Ristelhueber. — Histoire des peuples balkaniques. (Coll. « Les grandes études historiques »). Paris, A. Fayard, 14[e] éd. 1950; in-12, 502 p. et nombreuses cartes dans le texte, 400 fr. fr.

Cinq peuples différents par leur origine et leur évolution — les Grecs, les Bulgares, les Serbes, les Roumains et les Albanais — se coudoient sur une étendue relativement restreinte : la péninsule balkanique. Malgré une longue domination turque, chacun d'eux a conservé son caractère propre. L'aspect extrêmement mouvant que revêt l'histoire des Balkans — et partant sa géographie politique — fait que nous les connaissons mal. A part l'*Histoire des peuples balkaniques* de N. Iorga, et qui date de 1925, le lecteur d'expression française ne disposait pour sa documentation que d'ouvrages d'histoire générale ou, d'autre part, de monographies. Ce livre comble donc une lacune. En quelque cinq cents pages, l'A. a réussi à nous donner un vivant aperçu, synthétique, sans doute, mais fort clair de son sujet. Sans négliger l'histoire ancienne, il s'est particulièrement attaché à évoquer la période qui s'échelonne de la première guerre balkanique jusqu'à nos jours. Ce livre, qui se lit avec intérêt, trouvera sa place dans la bibliothèque de tous ceux qui s'intéressent aux choses du Proche-Orient. T.

Dr. J. Kostrzewski. — Prasłowiańszczyzna. Poznan, Księgarnia akademicka, 1946 ; in-8, 164 p.

— **Kultura Prapolska.** Poznan, Instytut Zachodni, 1947 ; in-8, 606 p.

Deux livres bien différents du célèbre archéologue polonais le Prof. J. Kostrzewski, qui nous présente d'un côté la culture primitive slave et nous donne d'autre part un cours d'archéologie polonaise. — Le premier volume, écrit pour le grand public, reflète les idées générales de l'A. qui est partisan de la théorie lusacienne et rattache les origines de la Pologne à cette civilisation plus que problématique. Son exposé est clair, mais repose souvent sur des hypothèses difficilement contrôlables.

Le deuxième livre est un cours complet et systématique d'archéologie des régions qui, d'après l'A., auraient été habitées jadis par les Polonais. Il serait plus juste d'appeler l'ouvrage « culture primitive slave », vu que la notion de « Pologne » n'existait pas encore à cette époque et que les peuplades slaves dont parle l'A. se sont dispersées par la suite. — On est un peu désorienté par la division de l'ouvrage en : *Culture matérielle* (qui englobe tous les artisanats), *culture spirituelle* (qui donne aussi en dehors de la mythologie une description des poteries et des restes de différents objets domestiques) et *culture rurale et sociale* (l'unité de présentation en souffre beaucoup). — On peut dire, néanmoins, que le cours d'archéologie polonaise du Prof. Kostrzewski est un travail solide et de grande valeur. Il donne plus de 250 reproductions d'objets domestiques et de tombes anciennes. P. K.

Kazimierz Piwarski. — Dzieje Gdańska w zarysie. Gdańsk, Institut balte, 1946 ; in-8, 308 p.

— **Dzieje Prus wschodnich w czasach nowożytnych.** Ibid., 1946 ; in-8, 284 p.

— **Historia Śląska.** Katowice, Institut silésien, 1947 ; in-8, 448 p.

Depuis la fin de la seconde guerre mondiale deux centres culturels polonais : l'Institut baltique et l'Institut silésien ont publié des dizaines de volumes sur l'histoire et la vie de ces provinces. L'auteur des trois volumes cités donne un aperçu historique des destinées du peuple polonais dans les environs de Dantzig en Prusse orientale et en Silésie. Livres à thèse qui veulent démontrer que ces trois provinces ont été polonaises à l'origine. On peut rendre hommage à l'effort vraiment prodigieux de l'auteur et des patriotes et savants polonais qui apportent des éléments historiques justifiant l'annexion de nouveaux territoires de l'Ouest, et qui, avant 1945, appartenaient à l'Allemagne. P. K.

Bernard Newman. — Tito's Yugoslavia. Londres, Robert Hale, 1952 ; in-8, 269 p., ill., 18/-.

L'A., qui connaît la Yougoslavie de longue date, y est retourné en 1952. Parcourant les six provinces fédérales, il s'y est livré à une enquête dans toutes les couches de la population : depuis l'homme de la rue jusqu'au Maréchal Tito furent interviewés par lui. Non seulement, ce livre nous découvre une contrée peu et mal connue ; il nous éclaire aussi sur la

situation politique et sociale de ce pays, communiste et voisin du rideau de fer, mais en opposition constante avec le Kremlin. B.

Erik von Kuehnelt-Leddihn. — Moskau 1997. Zurich, Thomas, 1949 ; in-8, 312 pp.

Il faut des nerfs solides pour lire ce livre sans frémir. L'A. imagine ce que sera devenu le monde vers la fin du siècle. D'une part, l'URSS, suivant une pente logique, a évolué jusqu'à l'athéisme le plus virulent, le plus totalitaire et le plus absurde. L'appareil gouvernemental et sa Gestapo sont omniprésents et omniscients mais le peuple est abruti et vicieux au delà de toute expression. De l'autre côté les USA et le Pape — il ne reste qu'eux (le dernier a dû fuir lors de la prise de pouvoir communiste de toute l'Europe). Un missionnaire catholique sacré archevêque de Russie soviétique vit prospère comme membre du Conseil Suprême de Moscou et évangélise clandestinement. Découvert, il doit choisir : apostasier ou confesser la foi. Le livre se termine sur une scène atroce de torture et de massacre. — L'A. connaît admirablement le caractère et la psychologie du peuple. Il semble s'inspirer de Dostoïewski et la scène de la rencontre entre Satan et l'archevêque qui fait penser à la légende du Grand Inquisiteur, éveille des problèmes tout aussi fondamentaux et essentiels. Ce qui saisit le plus, c'est l'attitude qu'aurait le christianisme bourgeois tel que nous le connaissons, s'il était affronté par une persécution comme celle qu'a connu le héros de ce livre... A.

Bibliography of the History of British Art. V, 1938-1945. Cambridge, University Press, 1951 ; 2 vol. in-8, XXX-488 p., 35/-.

La première partie de cette bibliographie est consacrée à tout ce qui a été publié en Angleterre, Écosse, Pays de Galles et Irlande sur l'architecture et la sculpture. La seconde, à la peinture, au dessein, à la gravure, etc. Ces deux volumes sont un guide très minutieux autant pour les grands travaux que pour toutes les études moins importantes qui ont été écrites dans ce domaine, la plupart du temps durant la guerre. La bibliographie comprend non seulement les publications anglaises mais également celles des autres pays. Ce guide est donc une publication polyglotte et d'une étendue tout à fait remarquable. Il est un témoignage de la richesse et de la complexité de la culture des Iles britanniques, et sera de ce fait indispensable aux grandes bibliothèques et aux historiens de l'art. C. A. B.

Bulletin Analytique de Bibliographie hellénique 1949. (Collection de l'Institut Français d'Athènes). Athènes, 1950 ; in-8, 402 p.

Avec un retard dont nous nous excusons, nous voulons une nouvelle fois rendre hommage à la très belle publication de l'Institut Français d'Athènes. Table des ouvrages analysés divisée en quatre parties : littérature, sciences, sciences humaines et traductions ; la table des revues ou périodiques, avec leur contenu principal est parallèle. Mais si la présentation est parfaite, la brève analyse des ouvrages est exhaustive. Pareil ré-

pertoire est un service rendu à la science hellène qu'elle fait connaître et à la science en général qu'elle enrichit. D. P. D.

José Pijoan. — Summa Artis : Historia General del Arte. Madrid, Espasa-Calpe, 1931-1952 ; XV volumes in-4.

L'œuvre de M. Pijoan est presque terminée : quinze volumes ont paru, sur les dix-neuf qui étaient annoncés ; chacun compte approximativement 600 pages de texte, 25 planches hors-texte et de 700 à 1.000 illustrations en noir et de grandes dimensions, dans le texte. Pareille abondance de documents place cette *Histoire générale de l'Art*, sous le rapport de la présentation et de la documentation, fort au-dessus de ce qui existe. C'est un succès d'édition. En cours de publication (elle fut commencée en 1931) des tomes ont dû être réimprimés. — N'était-ce pas une gageure que d'entreprendre seul une Histoire de l'Art de ces dimensions ? D'autre part, n'était-ce pas un effort à tenter que de soumettre à une synthèse toutes les expressions artistiques de l'humanité, depuis les origines jusqu'à nos jours ? M. Pijoan sentait la nécessité d'éviter de graves écueils : manque d'information, d'érudition sur tous les sujets ; aussi a-t-il fait appel à des spécialistes et à des historiens du monde entier, à qui il a soumis les divers chapitres de son travail. Chaque volume débute par une lettre dans laquelle M. Pijoan expose sa méthode et cite ses conseillers. M. Pijoan est inspiré par une vue spiritualiste de l'Histoire. Son dessein avait été de toucher ses compatriotes et les hispano-américains ; son message portera plus loin : il vient d'être nommé professeur à l'Université de Chicago. — Il faut donc dire que cette *Summa Artis* réunit des qualités qui imposent : abondance de la documentation, précision des données historiques et artistiques, synthèse sous-jacente et idéal directeur. On ne fera pas reproche à l'auteur d'avoir amplement utilisé les trésors d'art que possède l'Espagne ; en effet, depuis l'art des cavernes, les divers peuples et races qui ont résidé en Espagne ont laissé des traces, à tous les siècles. Cependant, les louanges qu'il faut décerner à cette œuvre ne peuvent faire oublier une grave lacune : l'absence d'un volume ou seulement d'un chapitre sur l'art de l'Asie orientale. Le volume II, consacré à l'Asie occidentale (Sumérie, Babylonie, Assyrie, Phénicie, Perse,...) appelait son complément. C'est un oubli encore réparable, car on ne peut négliger l'art de l'Inde, l'art khmer ou chinois, ou siamois, ou japonais... etc. Les travaux de R. Grousset (d'autres encore et dans divers pays) ont montré les liens qui unissent les civilisations et les cultures. Cette vérité, que prouve de façon si péremptoire le monument dressé par M. Pijoan, est vraie encore pour ce qui concerne l'art de l'Asie orientale. Celui qui s'est penché avec tant de science et de cœur sur l'Art des Aborigènes saura réaliser ce XXe volume, qui achèvera le tableau général de l'art des hommes. Faut-il souligner que cette œuvre synthétique est œuvre d'unité ? — C'est même son grand mérite, son témoignage. Par ce résultat surtout, l'auteur peut se déclarer satisfait. D. Th. Bt.

Jocelyn Perkins. — Westminster Abbey, its Worship and Ornaments. Vol. III. (Alcuin Club Coll., XXXVIII). Londres, O. U. P., 1952 ; in-8, XII-240 p., 17 pl., 35/-.

Edward C. Ratcliff. — The Coronation Service of Queen Elizabeth II, with a short historical Introduction, explanatory notes and an Appendix. Londres, S. P. C. K., 1953 ; in-8, VIII-80 p., ill., 8/6.

Le présent volume achève un important ouvrage sur l'Abbaye de Westminster. Écrivant avec science, amour et chaleur, M. P. passe en revue à tour de rôle chacune des onze chapelles du chevet et des transepts, le mobilier, l'orfèvrerie, les ornements et tentures, pour évoquer devant nous finalement l'histoire de la vie liturgique de l'abbaye depuis 1560 jusqu'en 1950. Viennent à la suite une série représentative d'inventaires et de comptes datant de diverses époques. Chacun pourra y trouver quelque chose qui l'intéresse ; pour notre part c'est surtout le graphique de la vie religieuse en Angleterre tracé dans la description des hauts et bas de la vie de l'abbaye que nous retiendrons. D'une interprétation délicate il n'en a pas moins beaucoup d'intérêt pour l'unioniste.

Tout le monde a été émerveillé, les catholiques pas moins que les autres, par l'extraordinaire dignité et précision des cérémonies du récent couronnement. Le livre du grand liturgiste de Cambridge a aidé les croyants anglais à bien préparer, à comprendre et à suivre avec intelligence ce qu'ils ont vu depuis à l'écran. Cette expérience cependant a eu l'effet inattendu de souligner la vérité d'une des grandes thèses de Dom Gregory Dix, à savoir que la Cène anglicane prolonge les pires traditions de décadence liturgique trouvées dans la messe basse du moyen âge finissant. Il est vrai pourtant que le cérémonial anglican a évité l'écueil où ont sombré les cérémoniaires catholiques, d'une multiplication de cérémonies sans raison ; nous pensons au bougeoir pour qui on ne trouve jamais de place, ou aux deux mitres différentes qui ne semblent avoir qu'une seule fonction : être mises et enlevées continuellement ! — On saura gré à l'A. de nous avoir donné en appendice la traduction des rubriques du *Liber Regalis* du XIVe s.

D. G. B.

R. M. Dawkins. — Modern Greek Folktales. Londres, O. U. P., 1953 ; in-8, XXXVIII-492 p., 50/-.

Les spécialistes de folklore se jetteront avidement sur ce gros et important livre avec son grand choix de contes présentés par une sommité dans ce domaine, sommité qui a la simplicité d'avouer qu'il ne peut pas tout expliquer. L'introduction est parfaite, ni trop longue ni trop courte, les notes disent exactement ce qu'on désire savoir, la traduction est littérale mais parfaitement coulante et même élégante. Quant à la matière des contes eux-mêmes les estimations varieront sans doute ; sommes-nous devenus trop blasés pour goûter cette littérature ? Quoi qu'il en soit, nous ne pouvons pas croire que ce genre pourra se maintenir dans un monde moderne de plus en plus féru de science. D'où un mérite accru à tous ceux qui ont noté pour nos descendants ces récits. Remarquons la complète absence de tout sentiment chrétien, de toute atmosphère spécifiquement évangélique dans cette littérature ; regrettons — mais comme circonstance inévitable — l'absence du texte grec original ; signalons la bibliographie. D. G. B.

W. von Matthey. — Russische Kunst. Einsiedeln, Benziger, 1948 ; in-12, 118 p. et 86 reproductions h. t., 10,80 fr. s.

Court résumé de l'histoire de l'art en Russie, traitant de l'architecture et de la peinture avant et dnrant le XIXe siècle ; et ensuite de l'architecture, la peinture et la sculpture du XXe siècle. L'A. montre surtout combien l'art russe tout en ayant emprunté ses inspirations en Occident au début, s'est développé d'une façon originale et propre, restée longtemps ignorée dans nos régions. D. T. B.

George Zarnecki. — English Romanesque Sculpture, 1066-1140. Loudres, A. Tiranti, 1951 ; in-12, 40 p., 82 ill., 7/6.

Bref mais riche aperçu du développement de la sculpture anglo-normande, courte période, mais capitale dans l'histoire de l'art médiéval anglais. L'introduction et les notes qui expliquent les 82 photographies sont fort riches d'histoire et d'archéologie. A joindre à l'ouvrage de Gardner, annoncé par ailleurs, pour se compléter l'un l'autre.

D. Th. Bt.

Benjamin Rowland. — The Art and Architecture of India. (The Pelican History of Art). Ed. by N. Pevsner. Londres, Penguin Books, 1953 ; in-4, XVIII-280 p., 42/-.

Ellis K. Waterhouse. — Painting in Britain 1530-1790. (Même coll.). Ibid., 1953 ; in-4, XIV-252 p., 192 pl., 42/-.

La naissance de cette nouvelle Histoire de l'Art est un événement. Les deux volumes qui viennent de paraître satisferont les plus exigeants et sont à la portée de chacun. La collection comportera 48 volumes ; les éditeurs en promettent quatre par an. Le choix des collaborateurs est fort étendu ; on pourrait parler de collaboration internationale. Ainsi l'Histoire de l'Art s'écrit sans arrêt ; à celle de Michel succéda celle de Burger et Brinckmann ; M. Pijoan n'a pas encore achevé le programme de sa *Summa Artis*. L'initiative des *Penguin Books* est très bien venue : notre époque rend enfin justice à la science archéologique, comme expression des civilisations et des religions. — C'est bien le bénéfice que le lecteur retirera du travail de Benjamin Rowland : il connaîtra les monuments contemporains des événements, des mouvements de populations, de races, de civilisations, vers l'Inde, dans et à partir de l'Inde ; ces monuments demeurent comme les jalons des époques, les témoins de dates et décrivent aussi l'évolution religieuse dans les Indes. En d'autres mots, ce volume est tout aussi bien une histoire de l'Inde, histoire de sa formation ethnique et politique, histoire de sa civilisation et de ses religions. Ce n'est pas le lieu de résumer ici un tel développement. On notera cette loi historique que tout peuple subit des influences étrangères, à sa naissance, dans son progrès, qu'il développe ses propres capacités et qu'à son tour il répand chez d'autres ses formes de culture ou son message religieux. L'Inde effrayerait plutôt les non-initiés, tellement sa richesse sous de nombreux rapports est grande. Benjamin Rowland, par ce volume nous initie aux mystères de cette grande famille de peuples. Le choix des documents est de première classe ; ils furent pris aux sources les plus riches. Plans, dessins, bibliographie et index divers achèvent l'ouvrage.

On savait déjà que l'Angleterre n'avait engendré une École de peinture autochtone qu'au milieu du XVIIIe siècle. L'histoire écrite par Ellis K.

Waterhouse débute en l'an 1530. C'est dire que la situation religieuse de l'Angleterre aura sa répercussion, *fût-elle négative*, sur l'art. Le « continental » qui aborde cette histoire de la peinture s'étonne de retrouver les noms de Holbein, Van Dyck, mais aussi du caractère proprement séculier de l'ensemble des œuvres. La religion est absente de la peinture anglaise durant ces deux siècles et demi, quand se forme l'art classique de la peinture en Angleterre. (Pour en découvrir quelque chose, il faut visiter les cathédrales, les églises et les chapelles, et étudier les vitraux). Les noms de Reynolds et de Gainsborough sont universellement connus : l'A. agrandira considérablement nos connaissances. Un genre dans lequel les peintres anglais ont excellé est le portrait ; c'est ainsi que nous est conservé, comme documents d'histoire, le souvenir de tant d'hommes d'Église. Volume extrêmement instructif et fort nouveau, parce que peu d'auteurs avaient traité dans un ensemble cette période capitale de la peinture en Angleterre. Planches, bibliographie (rien que d'ouvrages anglais) tables complètent le volume. Ces deux premiers tomes inaugurent bien la collection promise. D. Th. Bt.

Robert Sencourt. — Father Jordan and the Salvatorians. Dublin, Clonmore et Reynolds, 1952 ; in-12, 88 p., 5/-

Le Père Jordan, dont la cause a été introduite, fut un linguiste remarquable. Fondateur de deux Congrégations d'œuvres fort modernes, il eut une vie surprenante. Mort en 1915, il laisse une congrégation d'hommes qui compte en ce moment plus de 100 maisons et une autre de femmes qui en compte plus de 150 et qui assument toutes œuvres d'apostolat ou de miséricorde. D. Th. Bt.

Dom Raymond Thibaut. — Un maître de la vie spirituelle : Dom Columba Marmion, Abbé de Maredsous (1858-1923). Nouvelle (5e) édition entièrement revue. Éditions de Maredsous, 1953 ; in-12, XII-472 p.

La 1re édition de cet ouvrage a paru en 1929, et nous en avons parlé longuement dans cette revue (t. VI, p. 856-857). A cette époque, seule la trilogie marmionnienne : *Christ vie de l'âme, Christ dans ses mystères, Christ idéal du moine* existait. Un nouvel ouvrage, posthume, celui-ci, paru en 1952 : *Le Christ idéal du prêtre* (aux mêmes éditions que le présent livre) est venu s'ajouter à la bienfaisante série. — L'édition actuelle de la vie de D. Marmion présente un texte complètement revisé, d'où un certain nombre de redites et des détails inutiles ont été élagués. En compensation, l'A. a profité d'un grand nombre de nouveaux témoignages sur la vie intérieure du grand Abbé, sur sa doctrine, ses aspirations missionnaires et son apostolat, qui donnent un relief nouveau à l'attachante figure de ce maître de la vie spirituelle. — Un index analytique a été ajouté à la fin du volume. D. O. R.

IMPRIMATUR

Namurci, die 1a oct. 1953.

P. Blaimont,

Vic. Gén.

IRÉNIKON

Tome XXVI. **4e trimestre 1953.**

Saint Jérôme et la pensée grecque.

Saint Jérôme est né vers 347 à Stridon, une petite ville de l'Italie de l'est, sur les confins de la Pannonie et de la Dalmatie [1], mais il a passé en Orient la plus grande partie de sa vie. Dès 374, il abandonna Aquilée où il avait mené pendant quelques années la vie ascétique, et il se rendit à Antioche. Durant quatre ou cinq ans, il vécut soit dans cette ville, soit dans le désert de Chalcis qui n'en n'est pas éloigné. Entre 379 et 382 nous le trouvons à Constantinople, où il noue des relations avec les plus illustres parmi les évêques d'Orient de ce temps-là. Il retourna en Occident, pour un bref séjour à Rome, de l'automne de 382 au mois d'août 385 ; mais pendant ce temps, il ne perdit pas contact avec l'Orient, car le pape Damase le chargea de rédiger sa correspondance avec les Églises du monde grec [2]. La mort de son protecteur obligea Jérôme à adresser un adieu définitif à l'Italie. Après avoir visité la Palestine et l'Égypte, il finit par se retirer à Bethléem au printemps de 386. Dès lors il ne devait plus quitter le pays sanctifié par la naissance du Sauveur. Ce fut là qu'il composa ses grands ouvrages de traductions bibliques et d'exégèse. Ce fut là qu'il termina sa vie, chargé d'ans et de mérites, le 30 septembre 419 [3].

La question se pose de savoir dans quelle mesure saint Jérôme

1. On a beaucoup discuté sur la localisation de Stridon. Voir en dernier lieu M. TADIN, *La lettre 91 de S. Basile a-t-elle été adressée à l'évêque d'Aquilée Valérien?* dans *Rech. de Sc. relig.*, XXXVII, 1950, p. 457-468 ; P. ANTIN, *Essai sur saint Jérôme, sa vie et son œuvre,* Paris, 1951, p. 7-8.

2. Cf. JÉRÔME, *Epist.* 123, 9 ; voir F. CAVALLERA, *Saint Jérôme, sa vie et son œuvre,* Paris, 1922, t. I, p. 75-76.

3. La chronologie que nous suivons ici est celle qui a été adoptée par F. CAVALLERA, *op. cit.*, t. II, p. 3-63.

a subi l'influence de la pensée théologique grecque, pendant les longues années qu'il a passées en Orient. Peu de temps avant lui, saint Hilaire de Poitiers avait été obligé, au cours d'un exil temporaire, de s'établir en Phrygie. Sa vision des événements et des hommes avait été considérablement influencée par cette expérience. L'évêque de Poitiers, qui auparavant n'avait jamais entendu parler du consubstantiel [1], apprit rapidement à distinguer les nuances subtiles qui étaient à la base des controverses entre les différents groupes ariens ; il acquit sans peine l'intelligence des expressions techniques d'origine grecque qui étaient alors courantes, et, quand il en connut la signification exacte, il se trouva capable d'étudier les théologiens orientaux et d'en lire les œuvres caractéristiques. Les grands traités d'Hilaire, le *De Trinitate* et le *De Synodis* témoignent abondamment de l'étendue et de la valeur de son information, de son intérêt pour les controverses et du soin avec lequel il tint à s'informer de leurs plus minutieux détails. Est-il possible de découvrir une évolution analogue dans la pensée de saint Jérôme ? ou la mentalité du solitaire de Bethléem est-elle demeurée exclusivement latine, fixée sur les problèmes occidentaux, fermée par conséquent aux questions débattues en Orient ? La question est intéressante parce qu'elle permet d'éclairer un aspect de la psychologie de saint Jérôme. D'un point de vue plus général, elle n'est pas sans importance, car elle oblige à se demander si, à la fin du IV[e] siècle et au début du V[e], les chrétiens de l'Orient et de l'Occident étaient encore capables de s'intéresser aux mêmes idées et aux mêmes controverses.

* * *

Les années durant lesquelles Jérôme séjourne en Orient correspondent à une période particulièrement féconde dans la pensée théologique. Les controverses relatives à la Trinité, au lieu d'être apaisées par les décisions du concile d'Alexandrie en 362, reprennent avec une ardeur nouvelle et des répercussions

1. Hilaire, *De Synod.* 91 : « fidem Nicaenam numquam nisi exsulaturus audivi... » Ce n'est qu'au moment de partir pour l'Orient que saint Hilaire a connu le symbole de Nicée.

inattendues, dès le lendemain de cette assemblée. Deux questions en particulier dominent alors les débats, l'emploi du terme *hypostasis* et la divinité du Saint-Esprit. A propos de la divine Trinité, est-il correct de parler de trois hypostases ? et, s'il faut répondre affirmativement, quelle est la caractéristique de chacune des hypostases divines ? Comment en particulier la γέννησις du Fils diffère-t-elle de l'ἐκπόρευσις du Saint-Esprit ? Semblablement, pouvons-nous appliquer le nom de Dieu à l'Esprit-Saint ? L'Esprit-Saint est-il consubstantiel au Père et au Fils ? Est-il digne de la même adoration et du même honneur ?

Les grands docteurs cappadociens examinent ces questions d'une manière très attentive. Chacun en poursuit l'étude et en fournit la solution, d'accord avec les préoccupations personnelles qui agissent sur son vocabulaire. Saint Basile, conscient de ses obligations en tant que possesseur de l'autorité épiscopale, s'efforce d'épargner la sensibilité de son peuple et de conquérir à l'Église catholique les hésitants et les faibles. Il évite par suite de donner au Saint-Esprit le nom de Dieu, mais en même temps il maintient qu'il faut l'adorer et le glorifier avec le Père et le Fils.

Saint Grégoire de Nazianze a d'autres responsabilités. A Constantinople en particulier, il est chargé de maintenir la foi des orthodoxes contre les hérétiques ariens. Aussi emploie-t-il des formules catégoriques et déclare-t-il explicitement que l'Esprit-Saint est Dieu [1]. Saint Amphiloque d'Iconium, de son côté, se trouve obligé de mettre en relief ce qui caractérise spécialement l'Esprit-Saint, son τρόπος ὑπάρξεως qui est la *procession.* A Alexandrie, Didyme l'Aveugle systématise les expressions des Cappadociens. Il rédige un traité *Sur l'Esprit-Saint,* plusieurs dialogues *Contre les Macédoniens* et finalement trois livres *Sur la Trinité,* qui, au temps où ils sont publiés, constituent pour l'Orient la synthèse la plus complète de la pensée théologique [2].

1. Cf. F. CAVALLERA, *Le schisme d'Antioche,* Paris, 1905, *passim* ; Th. DE RÉGNON, *Études de théologie positive sur la sainte Trinité,* t. I, Paris, 1892, p. 439-499 ; K. HOLL, *Amphilochius von Ikonium und seine Verhältnisse zu den grossen Kappadoziern,* Tubingue, 1904.

2. Cf. G. BARDY, *Didyme l'Aveugle,* Paris, 1910 ; A. GÜNTHÖR, *Die sieben pseudo-athanasianischen Dialoge, ein Werk Didymus' des Blinden von Alexandrien* (*Studia Anselmiana,* XI), Rome, 1941.

En même temps, les problèmes christologiques passent peu à peu au premier plan. De bonne heure, à ce qu'il semble, nombreux avaient été les théologiens qui avaient refusé d'admettre l'existence d'une âme humaine dans le Christ [1], ou tout au moins n'avaient pas attiré l'attention sur elle. Les affirmations d'Apollinaire de Laodicée que préoccupe avant tout la question de l'unité de la personne du Sauveur, obligent les penseurs orthodoxes à revoir de plus près les positions de leurs devanciers. Bien qu'Apollinaire, après avoir nié formellement l'existence dans le Christ de tout élément humain en dehors de la chair, ait fini par admettre qu'il possédait une ψυχή, c'est-à-dire une âme animale, et qu'il ne lui manquait pour être pleinement un homme, que l'esprit, le *νοῦς*, c'est-à-dire le principe de la vie spirituelle, il n'en est pas moins condamné pour ses enseignements qui sont réfutés par saint Athanase, et il est personnellement atteint par les anathèmes d'un concile de Rome en 377 [2]. Tous les docteurs qui ont à s'occuper de l'arianisme sont amenés, à partir de 372, à s'intéresser à Apollinaire et à développer leurs idées touchant la double nature du Christ. Saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, saint Grégoire de Nysse, saint Épiphane jouent, chacun à sa place, un rôle décisif dans la réfutation de la nouvelle hérésie et dans l'exposition de la foi catholique.

Dès le moment de son arrivée en Orient, saint Jérôme se trouve jeté au milieu des controverses. Antioche est à cette date en effet le centre d'une intense activité théologique, si bien que les discussions doctrinales y prennent le caractère de rivalités personnelles. Depuis 361, l'évêque officiellement reconnu par le plus grand nombre des orthodoxes d'Orient n'est autre que Mélèce. Celui-ci, après avoir appartenu à la faction groupée autour de

1. Plusieurs historiens admettent volontiers aujourd'hui que la christologie orthodoxe a pendant longtemps regardé le Christ comme composé de chair et de nature divine, sans tenir compte, peut-être même sans se poser expressément la question de son âme humaine. Cf. H. DE RIEDMATTEN, *Les Actes du procès de Paul de Samosate, Études sur la christologie des IIIe et IVe siècles*, Fribourg, 1952 ; M. RICHARD, *Saint Athanase et la psychologie du Christ selon les Ariens*, dans *Mélanges de Science religieuse*, IV, 1947, p. 5-54 ; J. LIÉBAERT, *La doctrine christologique de saint Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne*, Lille, 1951.

2. Cf. G. VOISIN, *L'apollinarisme*, Louvain, 1901 ; H. LIETZMANN, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, Tubingue, 1904.

Basile d'Ancyre, a souscrit en 363 le formulaire de Nicée[1]; cette attitude décidée lui a valu une sentence d'exil de la part de l'empereur Valens. D'autre part, bien qu'il soit resté en communion avec Basile de Césarée et tout l'épiscopat catholique d'Asie mineure, Mélèce a eu la malchance de n'être pas accepté par un petit groupe d'intransigeants, qui prétendaient avoir gardé seuls une inviolable fidélité à la croyance et à la terminologie de Nicée. Sous la conduite d'un certain Paulin, qu'avec une inconcevable légèreté Lucifer de Cagliari avait élevé à la dignité épiscopale, ils refusaient d'admettre la distinction alors courante dans le vocabulaire oriental entre les deux mots *οὐσία* et *ὑπόστασις* employés l'un pour désigner l'essence commune, l'autre pour parler des personnes à propos de Dieu.

Naturellement Jérôme, qui vient de s'installer en Orient pour y pratiquer l'ascétisme, est invité à prendre parti. Les moines qui habitent auprès de lui dans le désert de Chalcis sont d'inflexibles disciples de Mélèce, et des partisans enthousiastes des trois hypostases. Ils n'ont rien de plus pressé que de chercher à convertir le nouveau venu à leurs opinions. Jérôme commence par protester. Paulin avait été reconnu comme le seul évêque légitime d'Antioche par Pierre d'Alexandrie et Damase de Rome, qui n'avaient pas oublié les origines suspectes de Mélèce et qui étaient trop mal renseignés sur la position spéciale des Orientaux d'Antioche pour comprendre la signification des problèmes qu'ils avaient à résoudre. Jérôme se doit à lui-même, il doit à son orthodoxie sans équivoque aussi bien qu'à ses origines occidentales de se ranger aux côtés de Paulin. D'ailleurs, au temps où nous sommes, en 374, sa connaissance du grec est encore insuffisante car, comme ses compatriotes occidentaux, il ne l'a appris qu'à l'école et jusqu'alors il n'a pas eu de fréquentes occasions de le parler[2]. Aussi, la doctrine des trois hypostases lui semble-t-elle

1. Sur le concile tenu alors à Antioche, cf. SOCRATE, *Hist. eccl.*, III, 25 ; SOZOMÈNE, *Hist. eccl.* VI, 4 ; voir F. CAVALLERA, *Le schisme d'Antioche*, p. 123-125.

2. Voir P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris, 1943, p. 37-47 ; G. BARDY, *La culture grecque dans l'Occident chrétien au IVe siècle*, dans *Rech. de Sc. relig.*, XXIX, 1939, p. 32 ; Cf. RUFIN, *Apol. in Hieronym.*, II, 9, PL, XXI, 590 D : « Antequam converteretur, mecum pariter et litteras Graecas et linguam penitus

d'abord une hérésie ; dans son esprit, elle n'est pas autre chose qu'un trithéisme a peine déguisé. Il s'en explique avec vivacité dans une lettre qu'il adresse au pape Damase pour lui demander son avis :

Voici les faits. Après la profession de foi de Nicée, après le décret d'Alexandrie, pris d'accord avec l'Occident, une progéniture d'ariens et des *campagnards*, exigent de moi, Romain, un mot tout nouveau : les trois hypostases. Quels apôtres, je te prie, auraient établi cette tradition ? Quel nouveau Paul, docteur des Gentils, aurait enseigné cette doctrine ? Nous les interrogeons : « A votre idée, comment peut-on comprendre les trois hypostases ? — Trois personnes subsistantes, disent-ils. Nous répondons : Ainsi croyons-nous ». Le sens ne leur suffit pas ; c'est le mot lui-même qu'ils exigent, parce qu'on ne sait quel poison se cache sous les syllabes. Nous crions : Si quelqu'un ne confesse pas les trois hypostases, qu'il soit anathème. Et parce que nous n'articulons pas les mêmes termes qu'eux, on nous juge hérétiques. Or si quelqu'un comprend hypostase dans le sens d'ousie (substance), et ne dit pas qu'en trois personnes il n'y a qu'une seule hypostase, il est étranger au Christ ; en confessant ainsi, nous sommes, comme vous-mêmes, brûlés au cautère infamant de l'union »[1].

* * *

L'attitude défiante de Jérôme est, en un certain sens, excusable. Nous l'avons dit, il n'a pas vécu assez longtemps en Orient, lorsqu'il écrit cette lettre, pour être pleinement en possession d'un langage qui est tout nouveau pour lui. Mais il y

ignorabat (Hieronymus) ». Dans une lettre adressée au prêtre Marc de Chalcis en 376-377, saint Jérôme reconnaît qu'à cette date il ne sait pour ainsi dire pas encore de grec ni de syriaque. *Epist.* 17, 2 : « Plane times ne eloquentissimus homo in Syro sermone vel Graeco, ecclesias circumeam, populos seducam, schisma conficiam ». On peut sans doute se demander si Jérôme n'aurait pas déjà lu à Rome l'*Isagoge* de Porphyre, les *Catégories*, le *De interpretatione*, les *Analytiques* et les *Topiques* d'Aristote, ainsi que les commentaires d'Alexandre d'Aphrodisias. P. COURCELLE, *op. cit.*, p. 38, n. 1, croit qu'il n'a fait cette lecture d'Aristote qu'à Antioche. Il n'est pas impossible qu'il l'ait faite à Rome dans des traductions latines.

1. JÉRÔME, *Epist.* 15, 3 : trad. LABOURT, *Saint Jérôme, Lettres* t. I, p. 47 Paris, 1949.

a encore autre chose : les problèmes théologiques discutés à Antioche ou en Asie mineure n'ont pas grand intérêt à ses yeux. A peine a-t-il quitté le désert pour retourner à Antioche, qu'il commence à étudier sous la direction d'Apollinaire de Laodicée, et il lui devient redevable pour une bonne part de sa connaissance approfondie des Écritures et surtout de sa méthode d'exégèse [1]. Or Apollinaire, en dépit des services qu'il a naguère rendus à la cause de l'orthodoxie en s'opposant aux ariens, et même en dotant l'Église d'une littérature poétique qui lui manquait, est devenu lui aussi un hérétique ; il va jusqu'à donner la consécration épiscopale à un de ses disciples, le prêtre Vitalis, un homme incapable de s'expliquer lui-même sur les accusations portées contre sa foi, et à le placer sur le siège d'Antioche, en l'opposant en même temps à Mélèce et à Paulin. Mais Jérôme ne s'inquiète pas le moins du monde de pareils détails. Il suit les leçons de l'évêque de Laodicée sans aucun scrupule. Les controverses relatives à la double nature du Christ lui semblent avoir peu d'importance [2].

Quelque temps plus tard, en 379, il entreprend un nouveau voyage et s'arrête provisoirement à Constantinople. Parmi les catholiques qu'il y rencontre, figure saint Grégoire de Nazianze, qui vient quelques mois auparavant de recevoir la direction du petit groupe orthodoxe de la capitale, et il se laisse bien vite enthousiasmer par son éloquence et sa sainteté. Tout naturellement il se rapproche de lui et devient son disciple. Mais pas plus à Constantinople qu'à Antioche, il ne désire se laisser envelopper dans les controverses doctrinales [3]. Il défend sa liberté de juge-

1. Cf. F. CAVALLERA, *Saint Jérôme*, t. II, p. 19 ; P. COURCELLE, *Les Lettres grecques*, p. 38, n. 4, croit que saint Jérôme peut avoir suivi les leçons d'Apollinaire durant son premier séjour à Antioche. Cependant il faut remarquer que, même avant 374, la doctrine d'Apollinaire, sinon sa personne, avait été explicitement condamnée.

2. Plus tard, Jérôme s'excusera d'avoir fréquenté un maître hérétique, en disant qu'il n'a jamais discuté de question dogmatique avec Apollinaire. Cf. *Epist.* 84, 3 : « Dum essem juvenis, miro discendi ferebar ardore, nec juxta quorumdam praesumptionem, ipse me docui. Apollinarium Laodicenum audivi Antiochiae frequenter et colui ; et cum me in sanctis Scripturis erudiret, nunquam illius contentiosum super sensu dogma suscepi ».

3. Jérôme parle souvent avec émotion et reconnaissance de Grégoire qu'il appelle son maître. *De vir. illustr.*, 117 ; *Epist.* 50, 1 ; 52, 8 ; *Adv.*

ment même en 381, quand tous les évêques d'Orient sont convoqués à la capitale pour le grand concile où les pneumatomaques doivent être condamnés.

Sans doute Jérôme admet-il alors l'opportunité de la réunion projetée, car il fait des connaissances nouvelles parmi l'épiscopat d'Orient : saint Grégoire de Nysse lui donne lecture d'un ouvrage contre Eunomius [1] ; saint Amphiloque d'Iconium lui communique son livre sur le Saint-Esprit [2]. Les grands hommes l'intéressent beaucoup plus que leurs traités. A quoi bon, pense-t-il, s'occuper de problèmes que Rome a déjà résolus et qui ne trouvent pas d'échos dans les peuples d'Occident ? D'ailleurs il ne se prive pas de juger avec sévérité plusieurs de ces évêques orientaux avec lesquels il a l'occasion de s'entretenir : Mélèce d'Antioche « qui a perdu les mérites de son exil par sa trahison de l'orthodoxie » [3]. Basile de Césarée « qui par le seul travers de son orgueil, se voit privé des mérites de sa chasteté et de son intelligence » [4]. Cyrille de Jérusalem « qui a composé avec l'hérésie et doit l'épiscopat à des intrigues » [5]. Pierre d'Alexandrie « qui est soupçonné de simonie pour la facilité avec laquelle il accueille les hérétiques repentants » [6].

Il faut ajouter que, depuis son départ d'Aquilée, Jérôme n'avait pas cessé de vivre en relations suivies avec des Occidentaux, ou du moins de fréquenter des hommes depuis longtemps familiarisés avec la culture occidentale. Lors de son premier séjour à Antioche, il avait reçu une généreuse hospitalité

Jovin., I, 13 ; *Apol. in Rufin.*, I, 13, 30 ; *Comm. in Ephes.*, V, 32 ; *Comment. in Isai.*, III, 6, 1. Ce dernier passage est intéressant parce qu'il évoque des souvenirs vieux de trente ans : la fidélité de saint Jérôme n'est pas émoussée. L'expression *praeceptor meus* doit être interprétée dans un sens assez large : saint Jérôme l'emploie également pour parler du grammairien Donat, *Chronic. ad annum* 354, et même de Didyme l'Aveugle, *Epist.* 50, 1, bien qu'il n'ait pas suivi les leçons de ce dernier pendant plus d'un mois, RUFIN, *Apol.*, II, 12.

1. *De vir. illustr.*, 128 : « Ante paucos annos mihi et Gregorio Nazianzeno contra Eunomium legit libros ».

2. *De vir. illustr.*, 133 : « Nuper librum legit de Spiritu Sancto ».

3. *Chronicon, ad annum* 360 ; édit. HELM, p. 241, 242.

4. *Ibid.*, *ad annum* 376 ; p. 248.

5. *Ibid. ad annum* 348, p. 237.

6. *Ibid. ad annum* 373, p. 247.

d'Évagrius [1], dont la famille était d'origine occidentale, et qui lui-même avait passé dix ans en Italie. Chez lui, il avait retrouvé un de leurs communs amis, le moine Innocent [2], dont il avait fait la connaissance en Occident. Dans le même temps il avait reçu la visite de pèlerins qui allaient en Terre Sainte ou qui en revenaient : Nicétas, sous-diacre d'Aquilée, Héliodore, le futur évêque d'Altinum et d'autres encore. Il avait entretenu aussi une correspondance active avec l'Occident et Evagrius lui avait à l'occasion servi d'intermédiaire. Paul de Concordia, Julien, Eusèbe, Jovinus, Chromatius lui avaient écrit et il leur avait répondu avec une joie qu'il ne cherchait pas à dissimuler [3]. D'autres qui ne lui avaient pas écrit, les moines Chrysocomas et Antoine, les vierges de Haemona, sa tante Castorina [4], avaient reçu de lui des lettres pleines d'affection. Les correspondants qu'il avait en Orient étaient des pèlerins ou des moines maintenant installés en Orient, mais d'origine latine. Rufin d'Aquilée, qui pérégrinait en Égypte avant de trouver à Jérusalem son port d'attache [5] ; Florentinus, venu aussi d'Occident et établi à Jérusalem [6]. A Constantinople, il découvrit un ami et un confident, le prêtre Vincent, qui, après lui avoir procuré à ses frais un tachygraphe, finira par l'accompagner définitivement en Palestine [7].

* * *

1. *Epist.* 3, 3.
2. *Epist.* 1, 1. Voir F. CAVALLERA, *op. cit.*, t. I, p. 21, n. 1.
3. Voir *Epist.* 6 à Julien diacre d'Aquilée ; *Epist.* 7 à Chromatius. Jovinus et Eusèbe : de ces trois amis, destinataires communs d'une seule lettre, Chromatius devait devenir évêque d'Aquilée, Eusèbe était son frère, Jovinus un compagnon de vie ; *Epist.* 10 à Paul de Concordia, un centenaire dont la verte vieillesse restait un sujet d'étonnement pour ses contemporains. Sur la date de la lettre à Paul, peut-être seulement vers 380, cfr F. CAVALLERA, *op. cit.*, t. II, p. 16-17.
4. *Epist.* 8 au sous-diacre Nicétas d'Aquilée ; *Epist.* 9 à Chrysocomas, moine d'Aquilée ; *Epist.* 11, aux vierges de Haemona ; *Epist.* 12 à Antoine, moine de Haemona ; *Epist.* 13, à sa tante Castorina.
5. *Epist.* 3, à Rufin.
6. *Epist.* 4 et 5. La lettre 4 signale un autre moine latin, Martinien, qui vivait avec Florentinus. Il est assez curieux que jamais saint Jérôme ne mentionne Cassien et Germain, ni maintenant ni plus tard.
7. *Chronic.*, *Praefat.* ; *Transl. homil. Origenis in Jerem. et Ezechiel.*, *Praefat.*, *Apolog.* III, 22 ; PL, XXIII, 173 B.

Dans ces conditions, on comprend sans peine qu'à son retour à Rome, après six ans d'absence, Jérôme se soit retrouvé en quelque sorte chez lui. Il n'avait jamais changé d'atmosphère spirituelle. Son expérience s'était accrue ; il avait étudié plus à fond le grec, appris l'hébreu et l'araméen. Il avait vu beaucoup de choses et beaucoup d'hommes ; mais il était resté un Latin. Pendant le même temps Ambroise de Milan, sans avoir jamais quitté l'Italie, s'était fait bien davantage que lui une intelligence, peut-être une âme orientale. Il était entré en relations avec saint Basile, et avait pris le plus vif intérêt aux problèmes qui agitaient les Églises d'Orient. Il s'était occupé d'une manière active aux négociations qui avaient pour but de mettre fin au schisme d'Antioche. Dès qu'un théologien oriental écrivait un livre sur un des grands problèmes théologiques, Ambroise n'avait rien de plus pressé que de le lire et de l'adapter en latin aux besoins de son Église de Milan. Au sens strict, Ambroise ne traduisait pas. Mais il suivait ses sources avec une fidélité assez grande pour qu'on fût autorisé à employer à propos de ses livres le mot de traduction. Saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, Didyme d'Alexandrie, saint Cyrille de Jérusalem, saint Athanase lui étaient devenus si familiers qu'on peut marquer, dans ses propres ouvrages, ce qu'il doit à chacun d'eux. Son inspiration était entièrement grecque, et il n'en faisait pas mystère. Il n'y a rien de pareil chez saint Jérôme. Sans doute, celui-ci traduit plusieurs homélies d'Origène ; plus tard il ira jusqu'à rendre en latin le *De Principiis* du docteur d'Alexandrie ; mais les motifs qui inspireront cette dernière entreprise seront loin d'être purs [1]. Du reste Origène est un auteur ancien, une sorte de classique. Le seul livre récent dont il entreprendra la traduction pendant son séjour à Rome sera le *De Spiritu Sancto* de Didyme ; or cette unique exception est faite pour satisfaire ses rancunes personnelles, bien plutôt que pour renseigner ses compatriotes sur l'enseignement des docteurs orientaux. La préface à Paulinien manifeste clairement ses intentions :

« J'ai mieux aimé traduire l'ouvrage d'autrui que, à l'exemple

1. F. CAVALLERA, *Saint Jérôme*, t. I, p. 345.

de certain, corneille informe, m'orner de couleurs étrangères. J'ai lu récemment un opuscule sur l'Esprit-Saint, et selon la pensée du comique (Térence), du grec excellent a donné un latin qui ne l'est guère. Ici point de dialectique, rien de viril ni de serré qui entraîne même malgré lui le lecteur à l'assentiment. Tout est spongieux, mou, léché et joli, tacheté çà et là de couleurs recherchées. Mais mon Didyme, qui possède l'œil de l'Épouse du Cantique, et ces regards que Jésus recommande de porter sur les moissons blanchissantes, voit les choses de bien plus haut, et nous ramène au temps de jadis où le prophète s'appelait voyant. Qui le lira reconnaîtra les larcins latins et méprisera les ruisseaux, ayant une fois puisé à la source » [1].

La corneille informe dont parle cette préface, n'est autre que l'évêque de Milan, saint Ambroise. Jérôme ne l'aime pas, et laisse rarement passer une occasion de lui décocher quelque trait [2]. En dépit de l'admiration, méritée d'ailleurs, que Jérôme témoigne pour Didyme, il n'aurait pas eu la moindre raison pour traduire un traité théologique du docteur aveugle, s'il n'avait pas été guidé par un motif de rancune vraiment très spécial [3].

1. JÉRÔME, *Didymi De Spiritu Sancto liber, Praefatio;* PL, XXIII, 108-109 ; Trad. F. CAVALLERA, *op. cit.*, t. I, p. 135.

2. Cfr JÉRÔME, *De vir. illustr.*, 124 : « Ambroise de Milan continue à écrire ; comme il est encore en vie, je n'exprimerai pas sur lui mon jugement pour n'être pas accusé de flatterie ou de vivacité ». La *Chronique*, écrite une dizaine d'années auparavant, était beaucoup plus aimable, *ad annum* 374, p. 247, car elle reconnaissait que, grâce à saint Ambroise toute l'Italie s'était convertie à la foi orthodoxe. L'allusion à saint Ambroise dans la préface à Paulinien est assurée par le témoignage de RUFIN, *Apol. contra Hieron.*, II, 24-25 ; PL, XXI, 603. La traduction des homélies d'Origène sur saint Luc est dictée par des sentiments pareils contre saint Ambroise. Dans la préface adressée à Paule et à Eustochium, Jérôme écrit en effet : « Il y a quelques jours, vous m'avez dit que vous aviez lu certains commentaires sur saint Matthieu et saint Luc ; le premier est aussi émoussé pour les paroles que pour le style, le second jongle avec les mots mais somnole pour les idées... J'ai délaissé un peu mes livres des questions hébraïques pour répondre à votre désir ; et, aux heures libres, dicter cette œuvre d'un autre au lieu des miennes, d'autant plus que j'entends croasser à gauche un corbeau fatidique qui se pare étrangement des couleurs de tous oiseaux, car de lui-même il est tout ténébreux ». PL, XXVI, 229-230. Cf. F. CAVALLERA, *op. cit.*, t. I, p. 142-143.

3. Cfr JÉRÔME, *Epist.* 36, 1 adressée au pape Damase en 384 : « J'ai eu en main un livre de Didyme sur le Saint-Esprit ; je souhaite le traduire

Il est vrai que, pendant son séjour à Rome, Jérôme continue à étudier Origène. Après avoir traduit ses homélies sur Jérémie, sur Ézéchiel et sur Isaïe, il entreprend la traduction des deux homélies sur le Cantique des Cantiques. Les lettres qu'il écrit de la capitale sont pleines d'éloges pour celui qu'il appelle le premier docteur de l'Église après les apôtres [1], pour l'homme incomparable dont la science et l'éloquence ont été enviées par le monde entier [2]. Mais l'admiration de Jérôme ne se porte pas sur le métaphysicien audacieux et profond qui a écrit le *De Principiis*, ni sur l'apologiste qui a répondu d'une manière décisive aux calomnies de Celse. Elle est réservée au travailleur érudit qui a compilé les Hexaples, à l'exégète qui a consacré la plus grande partie de sa vie aux commentaires des livres de la Bible. L'ambition de Jérôme est d'imiter un pareil modèle [3].

Cependant Damase lui confie d'autres tâches. Il choisit Jérôme pour répondre aux innombrables questions qui lui arrivent de tous les coins du monde, et particulièrement de l'Orient. Jérôme semble posséder toutes les qualités requises pour une semblable besogne, et la parfaite connaissance qu'il possède maintenant de la langue grecque lui est un titre supplémentaire à bien remplir cet office. On peut se demander pourtant s'il a satisfait aux désirs du pape. Le seul incident que nous connaissons de son activité de secrétaire aux lettres grecques n'est pas à son actif. Chargé de rédiger sur l'Incarnation un formulaire que les apollinaristes doivent signer, il y insère l'expression *dominicus homo* qu'ils emploient couramment, mais que les orthodoxes plus

et te le dédier ». Ce souhait ne fut pas immédiatement réalisé. En fait, la traduction du *De Spiritu Sancto* ne fut menée à bonne fin qu'en 389, et dédiée à Paulinien ; cfr *Praefatio*, PL, XXIII, 107-108. Sur les jugements successifs portés par Jérôme sur Ambroise, cfr J. LABOURT, *Saint Jérôme, Lettres*, t. III, p. 397-399.

1. *Origenis homiliar. in Ezech., Praefat.* ; cfr G. BARDY, *Primus post apostolos ecclesiarum Magister*, dans *Revue du moyen âge latin*, VI, 1950, p. 313-316.

2. *Epist.* 33, 5 ; édit. LABOURT, t. I, p. 43.

3. *Quaest. Hebr., Praefat.*, PL, XXIII, 938 : « Hoc unum dico quod vellem cum invidia nominis ejus habere etiam scientiam scripturarum, flocci pendens imagines umbrasque larvarum ; quarum natura esse dicitur terrere parvulos et in angulis garrire tenebrosis ».

rigides n'aiment guère. Bien que certains détails de l'affaire restent obscurs, il est probable que Jérôme a agi d'une manière imprudente, et s'est laissé jouer par un groupe d'hérétiques plus habiles que lui. Il n'est pas capable de suivre les Grecs sur le terrain glissant des joutes théologiques [1].

* * *

Il n'apprend pas davantage à connaître la finesse des Orientaux lorsqu'après son départ de Rome en août 385 il s'installe définitivement à Bethléem. Sur sa route, il s'arrête à Salamine de Chypre, où il rencontre saint Épiphane ; il passe à Antioche où il retrouve ses amis Paulin et Evagrius ; de passage en Égypte, il visite les monastères de Nitrie, et pendant un mois il reste à Alexandrie avec Didyme. Il devait plus tard épiloguer sur les enseignements qu'il avait alors reçus de son ancien maître, rappeler avec émotion que Didyme avait composé pour lui trois livres de commentaires sur Osée et cinq sur Zacharie. En fait, l'influence exercée sur lui par Didyme est des plus superficielles. Comme Origène, Didyme ne l'intéresse guère que comme exégète et il utilise souvent les commentaires du maître alexandrin. Mais sa théologie le laisse indifférent, tout au moins jusqu'à ce qu'il commence à combattre l'origénisme et ses défenseurs.

En 386, ce temps-là n'est pas encore arrivé. Les premières années du séjour de Jérôme en Palestine furent occupées par le travail et la prière. Son monastère était rempli de Latins, y compris le prêtre Vincent, le jeune frère de Jérôme, Paulinien et quelques autres moines [2]. Avec les années, d'autres Occidentaux vinrent rejoindre le groupe, ainsi Valérien et Lupulus qui parvinrent à convaincre le maître qu'il ferait œuvre utile en écrivant un livre pour donner l'explication latine des noms hébreux contenus dans les Écritures. Jérôme se laissa faire, et, au lieu de traduire, comme il en avait eu d'abord l'intention, les anciens

1. L'incident est raconté par Rufin, *De adulter. librorum Orig.* ; PG, XVII, 629-632, et confirmé par Jérôme qui cherche à en réduire l'importance, *Apol.* II, 20 ; PL, XXIII, 444 ; cfr F. Cavallera, *op. cit.*, p. 76-77.

2. Jérôme, *Apol. contra Rufin.*, III, 22.

Onomastica de Philon et d'Origène il composa un ouvrage tout neuf [1]. Peu à peu, d'autres Occidentaux arrivèrent à leur tour. Eusèbe de Crémone, esprit étroit et brouillon, qui ne savait pas un mot de grec, et qui était toujours en quête de nouvelles à répandre et de calomnies à propager [2]; Rufin le Syrien, qui, en dépit de son origine, exerça surtout ses talents en Occident et qui, avant Pélage lui-même, y colporta tant qu'il put le venin de l'hérésie en combattant le dogme de la grâce [3]; Firmus, qui semble avoir été l'homme d'affaires de Paule et d'Eustochium et qui, pour l'accomplissement de cette charge, était constamment sur les chemins, allant de Bethléem à Ravenne, puis de là en Afrique [4], qui intervenait aussi comme un messager fidèle entre Jérôme et Augustin pour porter les lettres qu'ils échangeaient [5], et qui, avec cela, était le plus dévoué des moines; Quintilianus, toujours à la recherche de nouvelles vocations [6]; Desiderius qui ne passa que peu de temps à Bethléem. Nous citerons plus loin quelques autres noms : ceux qui précèdent suffisent à nous assurer que le milieu dans lequel vivait Jérôme demeurait latin.

Quand les moines quittent leur couvent de Bethléem pour une raison ou pour une autre, et cela arrive assez souvent, car la stabilité n'est pas la vertu dominante parmi les moines de ce temps, c'est en Occident qu'ils retournent, pour s'occuper de leurs affaires personnelles ou pour visiter leurs familles [7]. Et quand Jérôme de son côté cherche à peupler son monastère et invite ses correspondants à suivre l'appel de la vie ascétique, c'est encore auprès des Occidentaux qu'il plaide sa cause : Desiderius

1. *Onomast.*, *Praefat.*, PL, XXIII, 771.
2. Cfr JÉRÔME, *Epist.* 57, 2.
3. Sur ce personnage fort peu sympathique d'ailleurs, voir B. ALTANER, *Der Liber de fide, ein Werk des Pelagianers Rufinus des Syrers* dans *Tübinger Theologisch. Quartalschr.*, 1950, p. 432-449. Cfr F. CAVALLERA, *op. cit.*, p. 96-97.
4. JÉRÔME, *Epist.* 134.
5. Cfr H. I. MARROU, *La technique de l'édition à l'époque patristique* dans *Vigilae christianae*, III, 1949, p. 217-220; C. LAMBOT, *Lettre inédite de saint Augustin relative au « de Civitate Dei »* dans *Revue bénédictine*, LI, 1939, p. 109-121. Sur Firmus, voir surtout les pp. 113-114.
6. JÉRÔME, *Epist.* 145.
7. En 397 ou 398, quatre moines quittèrent le monastère de Jérôme pour retourner en Occident. JÉRÔME, *Apol. ad Rufin.*, III, 24.

de Rome [1], l'Espagnol Lucinus [2], le Pannonien Castricianus [3], l'officier Exsuperantius [4], Paulin de Nole, avec qui, en fait, il semble jouer à la contradiction, lui conseillant de ne pas entreprendre le pèlerinage de Jérusalem quand il paraît décidé à le faire [5] et insistant pour le faire venir quand il se laisse retenir par ses hésitations [6]. Plusieurs de ces appels demeurent infructueux : ni Lucinus ni Castricianus ne viennent à Bethléem. D'autres ne produisent pas de résultats décisifs. Exsuperantius en est chassé sans que nous sachions la raison exacte de son expulsion [7] ; le diacre Sabinianus est renvoyé pour sa mauvaise conduite [8].

D'autre part, nombreux sont les pèlerins latins qui, sans avoir l'intention de demeurer en Palestine d'une manière définitive, y viennent pour visiter les lieux saints [9] et ils ne manquent

1. JÉRÔME, *Epist.* 47, de 393.

2. JÉRÔME, *Epist.* 71 de 398.

3. JÉRÔME, *Epist.* 68, à peu près à la même époque. Malgré sa cécité, Castricianus avait entrepris le voyage, mais s'était arrêté à Cissa. Le porteur de la lettre, Héraclius, semble avoir été un moine du couvent de saint Jérôme.

4. JÉRÔME, *Epist.* 145, peut-être antérieure à 400. Sur Exsuperantius cfr PALLADIUS, *Hist. Laus.*, 36.

5. JÉRÔME, *Epist.* 58, de 395 (début). Voir P. COURCELLE, *La correspondance de saint Jérôme avec saint Paulin de Nole*, dans *Rev. des Études latines*, 1947, p. 250-280 ; J. LABOURT, *Saint Jérôme, Lettres*, t. III, p. 235-237.

6. *Epist.* 53, de 394 ou 396. On discute sur la priorité des lettres 53 et 58.

7. PALLADIUS, *Hist. Laus.* 36, 7 : « Dans ces parages vivait le prêtre Jérôme, homme distingué par sa connaissance dans les lettres romaines et par ses dons naturels. Mais il avait une telle jalousie que ses œuvres littéraires en sont éclipsées. Posidonius qui avait vécu assez longtemps avec lui nous a raconté confidentiellement ceci : A cause de cet homme, pas un saint n'habitera jamais dans un même endroit, mais sa jalousie s'exercera même contre son propre frère. Il chassa en effet le bienheureux Exsuperantius, Italien d'origine, et d'autres ». Il est manifeste que Palladius n'aimait pas saint Jérôme, mais celui-ci le lui rendait bien. Cfr JÉRÔME, *Dial. contra Pelag.*, *Prolog*, PL, XXIII, 497 : « Palladius servilis nequitiae, eamdem haeresim instaurare conatus est, et novam translationis Hebraicae mihi calumniam struere ».

8. JÉRÔME, *Epist.* 147. Cfr TILLEMONT, *Mémoires*, t. XII, p. 399 ; F. CAVALLERA, *Saint Jérôme*, t. I, p. 172 ; P. ANTIN, *Essai sur saint Jérôme*, p. 112.

9. Sur les pèlerinages en Palestine, voir B. KÖTTING, *Peregrinatio religiosa, Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der Alten Kirche*, Munster, 1950, p. 83-111.

jamais de s'arrêter quelque temps à Bethléem afin d'y jouir de la compagnie de Jérôme. Parmi eux nous pouvons citer le prêtre Vigilantius, un homme recommandé par saint Paulin de Nole mais dont la rusticité, l'ignorance et la vanité n'échappent pas au jugement avisé de Jérôme [1] ; Fabiola et Oceanus, de vieux amis, sont recueillis avec une telle cordialité que Fabiola rêve pendant un temps de s'installer pour toujours auprès d'un maître aussi versé dans l'interprétation des saintes Écritures [2]. Posthumius, l'ami de Sulpice Sévère, entre deux arrêts en Égypte, passe six mois à Bethléem et y laisse sa famille pour être plus libre de visiter les solitaires de la Thébaïde [3]. Enfin le prêtre Paul Orose, à qui saint Augustin a demandé de suivre en Palestine le développement de la controverse pélagienne [4], arrive à son tour à Bethléem. Il est difficile de se rendre compte du mouvement incessant des voyageurs qui vont et viennent entre l'Occident latin et les lieux saints de la Palestine [5].

Après la dévastation de l'Italie par les Barbares et surtout après la prise de Rome, le flot de voyageurs latins croît au delà de toute mesure. Ils arrivent alors, non plus poussés par le désir de faire un pieux pèlerinage, mais chassés par la peur. « Qui pourrait croire, écrit Jérôme, que les côtes de l'Orient, de l'Égypte, de l'Afrique sont aujourd'hui remplies d'esclaves et de servantes venus de la ville qui était jadis la reine du monde ; que chaque jour la sainte Bethléem voit arriver en foule des hommes et des femmes qui regorgeaient de richesses et qui mendient aujourd'hui. Nous sommes impuissants à les secourir et nous ne pouvons que joindre nos larmes aux leurs » [6]. La Palestine devient pour ces exilés une sorte de terre promise et beaucoup

1. Jérôme, *Epist.* 58, 11 ; *Epist.* 61 ; *Epist.* 109 à Riparius ; *Contra Vigilantium*, PL, XXIII, 355-362. Voir J. Labourt, *op. cit.*, t. III, p. 243-246 ; t. II, p. 199.
2. Jérôme, *Epist.* 77 ; cfr F. Cavallera, *Saint Jérôme*, t. I, p. 177 et suiv.
3. Sulpice Sévère, *Dialog.* 1, 9.
4. Jérôme, *Epist.* 131 (*inter Epist. Augustini*, 146) ; Orose, *Apol.* 4 ; PL, XXXI, 1177 B.
5. Il faudrait tenir compte des messagers qui apportent les lettres à Jérôme ou en emportent des lettres. Cfr D. Gorce, *Les voyages, l'hospitalité et le port des lettres*, Paris, 1925, p. 193-247.
6. *In Ezechiel. comment., lib. III, praefat ;* PL, XXV, 75 D.

d'entre eux y retrouvent des compatriotes qui y sont installés depuis plus ou moins longtemps. Au milieu du peuple qui parle grec ou araméen, ces Latins y constituent un groupe assez imperméable à l'hellénisme.

Dans ces conditions, Jérôme ne peut plus se considérer comme totalement étranger, mais cela ne veut pas dire qu'il prend une grande part à la vie spirituelle de l'Orient. A Bethléem il y a d'autres monastères à côté du sien ; Germain et Cassien y ont passé leur jeunesse et ce n'est pas lui qui a été leur maître en ascétisme. Palladius n'a pas de rapport avec lui pendant le temps qu'il y séjourne. La même chose est vraie de Jérusalem ; les Grecs n'y ont pas de relations courantes avec les Latins. A ces derniers, le double monastère du Mont des Oliviers, que dirigent Rufin d'Aquilée et sa pieuse amie Mélanie l'Ancienne, offre un asile naturel. Durant les premières années de leur séjour en Palestine, Jérôme et Paule avaient entretenu de très cordiales relations avec Rufin et Mélanie, qui étaient pour eux de vieux amis. Ils n'avaient pas exactement les mêmes idées sur la mortification et les pratiques de la vie monastique ; ils étaient en désaccord sur l'utilité de la culture profane et l'usage des poètes et des orateurs païens ; mais ces divergences de détail n'empêchaient pas d'amicales relations. Les moines de Rufin copiaient pour saint Jérôme des manuscrits, non seulement ceux des Livres Saints et des écrivains ecclésiastiques, mais encore ceux des auteurs profanes ; et Rufin, à qui nous devons ces renseignements, ajoute que Jérôme payait plus généreusement les copistes lorsqu'il s'agissait des *Dialogues* de Cicéron [1].

La raison de cette générosité, c'est que Jérôme avait besoin de ces livres pour accomplir les tâches qui l'occupaient pendant une partie de ses journées, tout au moins à un moment donné de sa vie. Il était alors devenu un maître d'école ; et, en dépit des promesses solennelles de sa jeunesse qu'il avait faites à la suite du fameux songe, il n'hésitait pas, afin de venir en aide aux jeunes gens, à ouvrir de nouveau les livres qu'il avait promis de ne plus toucher. Bien que nous soyons mal renseignés sur l'activité pédagogique de Jérôme, nous savons qu'elle était restreinte à la

1. RUFIN, *Apol.* II, 8.

langue et à la littérature latines. Nous pouvons difficilement imaginer que ses élèves aient appartenu à des familles grecques, désireuses d'initier leurs enfants au langage de l'administration et de l'armée. Un tel désir existait rarement dans le monde oriental. Plus probablement l'école de Bethléem était remplie de jeunes Latins, fils de fonctionnaires du lieu, ou enfants dont les parents avaient dû s'exiler en Palestine. Une fois de plus nous trouvons pour envelopper Jérôme la même atmosphère latine qui l'entoure constamment.

* * *

Il n'y a — et encore — qu'un seul domaine dans lequel Jérôme est obligé de se plier à la discipline de l'Orient : celui de la liturgie et de la vie sacramentelle. Le monastère de Bethléem est situé dans le diocèse de Jérusalem et, dans une certaine mesure, tout au moins, il est soumis à la juridiction de l'évêque. Jérôme, il est vrai, possède un oratoire dans lequel les moines peuvent aller prier et même chanter les psaumes aux heures canoniques. Mais à proprement parler, il n'a pas d'église, en sorte que pour les cérémonies liturgiques des dimanches et des jours de fête, ses habitants sont obligés de se rendre au sanctuaire de la Nativité où, naturellement, les offices sont célébrés en grec, et où les sermons sont également donnés en grec [1]. Entre les moines et les prêtres de Bethléem les relations ont d'abord été excellentes [2], comme elles l'ont été au début entre l'évêque Jean de Jérusalem et Jérôme [3]. Cependant les moines regrettent de n'avoir pas leurs propres offices dans leur monastère et de dépendre complètement d'un clergé étranger. Jérôme lui-même

1. Les renseignements donnés par la *Peregrinatio Aetheriae* sur la liturgie de Jérusalem sont en gros applicables à Bethléem, et quelques fêtes comme l'Ascension sont célébrées solennellement non à Jérusalem, mais à Bethléem.

2. JÉRÔME, *Epist.* 82, 11 : « In viculo Bethleem, presbyteris ejus quantum in nobis est communione sociamur ». Cfr F. CAVALLERA, *op. cit.*, t. I, p. 226.

3. JÉRÔME, *Epist.* 82, 11 : « Sit talis qualis ante fuit, quando nos suo arbitrio diligebat ». Étant donné l'école théologique à laquelle appartenait Jean, il semble difficile de croire que Jérôme ait jamais pu avoir abeucoup d'affection pour lui.

et son ami Vincent avaient été ordonnés prêtres, le premier à Antioche, le second à Constantinople, mais ils refusent d'exercer leurs pouvoirs sacerdotaux, en particulier de baptiser et de célébrer la sainte messe : ce refus est dû autant à leur humilité qu'à leur désir de sauvegarder leur liberté monastique [1]. Pour satisfaire les moines latins, saint Épiphane de Salamine n'hésite pas à conférer le diaconat et la prêtrise au frère de saint Jérôme, Paulinien, en 394. L'évêque de Jérusalem refuse d'ailleurs de confirmer la validité de cette ordination irrégulière. Il va même plus loin et jette l'interdit sur le monastère, si bien que, pour un temps, les religieux se trouvent privés de tout secours spirituel, et sont forcés d'envoyer leurs catéchumènes à Diospolis pour y recevoir le baptême des mains de l'évêque de cette ville [2].

Sur un point cependant, Jérôme consent à renoncer à cette attitude purement négative. Il n'hésite pas à adresser la parole à ses moines pour leur expliquer les psaumes et l'Évangile. Ses homélies sont très simples d'allure. Elles sont des allocutions familières qui s'adressent à un auditoire restreint et bien connu. On y trouve fréquemment des allusions aux incidents de la vie monastique, au chant des psaumes et la récitation des heures, au bon exemple que doivent donner les moines, à la proximité de la crèche du Sauveur, etc. On y trouve aussi une critique plus ou moins voilée des coutumes des Grecs, qui se trompent dans l'interprétation de tel ou tel passage de la Bible, qui célèbrent Noël le 6 janvier et non le 25 décembre comme on le fait à Rome et chez les moines latins. Jérôme ne laisse pas passer une occasion de rappeler à ses confrères, qu'ils sont des Occidentaux et qu'au moins dans leur monastère ils constituent une famille qui parle la même langue et qu'anime le même esprit [3].

Cela ne veut pas dire qu'il n'y ait pas aussi des Orientaux parmi les disciples de Jérôme. Le contraire aurait été surprenant.

1. JÉRÔME, *Epist.* 51, 1. Cfr *Contra Joan. Hierosol.* 41 ; PL, XXIII, 395.

2. JÉRÔME, *ibid.* 42. Il n'est pas extraordinaire de trouver des moines qui ne soient pas encore baptisés. Rufin lui-même a reçu le baptême dans le monastère de Chromatius à Aquilée.

3. Cfr G. MORIN, *Études, Textes, Découvertes.* Contribution à la littérature et à l'histoire des douze premiers siècles. Maredsous, 1913, p. 220-293 : *Les monuments de la prédication de saint Jérôme.*

Mais il ne semble pas que ces recrues soient aussi nombreuses chez les hommes que chez les pieuses femmes qui se groupent autour de Paule. Pour ce qui concerne ces dernières, nous savons qu'elles viennent de toutes les provinces et qu'elles sont réparties en des groupes correspondant à leur rang social bien que toutes soient soumises à la même discipline [1]. Moins nombreux, les moines demeurent plus rapprochés les uns des autres ; mais il est probable qu'à l'occasion Jérôme tient compte des besoins personnels de ses frères de langue grecque et s'adresse directement à eux en grec pour qu'ils puissent le comprendre. C'est du moins ce que suggère le début d'une homélie sur le psaume 143, selon l'interprétation qu'on en donne couramment : « *Propter eos qui ignorant linguam Latinam licet multa de evangelio dixerimus, tamen debemus et de psalterio quaedam dicere : ut aliis saturatis alii jejuni non redeant* ». La signification de ce texte n'est pas parfaitement claire mais il semble que l'homélie latine et l'homélie grecque destinée aux Orientaux se suivent au cours de la même cérémonie [2].

La délicate charité de saint Jérôme nous touche ici d'autant plus qu'elle l'amène à abandonner la pratique accoutumée. Nous avons vu jusqu'ici Jérôme entouré de Latins. Le monastère de Bethléem nous est apparu comme une espèce d'oasis romaine au milieu d'un peuple étranger. C'est un fait rare, une concession à des habitudes fortement enracinées, que de trouver un Jérôme qui consente à parler grec pour de pauvres frères ignorants. En dehors de là, sa pensée ne s'occupe que des problèmes de l'Occident et s'exprime en termes occidentaux. Les années passent ; les amitiés anciennes sont brisées l'une après l'autre par les exigences de la vie ou par la mort. Le savant exé-

1. JÉRÔME, *Epist.* 108, 20.

2. Le sens le plus naturel de la formule de saint Jérôme paraît être celui-ci : Je viens de parler en latin de l'Évangile, et maintenant je vais parler en grec sur le psautier pour ceux qui ne savent pas le latin. Cependant le sermon sur le psautier est en latin, et il est difficile de le regarder comme une traduction. Notre texte devrait donc être interprété : Après avoir parlé en grec sur l'Évangile, je vais parler en latin sur le psautier. Mais on s'étonne alors de la priorité donnée au sermon grec, devant un auditoire dont la plupart des membres sont latins.

gète, le traducteur infatigable ne cesse pas un instant de porter ses regards vers Rome, l'Italie, la Gaule, pour apprécier ou pour critiquer. Jusqu'à la fin, ses relations le mettent en contact avec le monde latin, et il semble même que l'Orient lui devient de plus en plus étranger.

Autrefois à Constantinople, il avait eu l'occasion de voir les principaux représentants de la grande pensée théologique de son temps : Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Amphiloque d'Iconium. A Alexandrie, il avait été le disciple de Didyme.

Il ne pense pas un moment à leur écrire ou à lire leurs œuvres théologiques ; c'est à peine s'il les cite en passant dans ses lettres et dans ses commentaires. Le *De viris illustribus*, en 392, rappelle leurs noms et leurs ouvrages ; il signale de nombreux Orientaux, mais c'est souvent d'une manière vague ou qui ne dénote pas une connaissance personnelle des hommes ou des livres. Seuls Épiphane de Salamine, Jean de Jérusalem, Théophile d'Alexandrie jouent un rôle dans sa vie intellectuelle. Il a connu personnellement les deux premiers avec lesquels il a eu de longues relations, mais, s'il a admiré Épiphane, il se brouille avec Jean. Quant à Théophile, ce sont les hasards de la controverse origéniste qui l'ont mis en rapport avec lui, et l'ont amené à se faire, pour le monde latin, le traducteur de quelques-unes de ses lettres. Les controverses achevées, Théophile disparaît de son horizon sans laisser aucune trace. Inutile de parler du jugement qu'il porte sur Jean de Constantinople : il ne voit en lui que l'adversaire d'Épiphane et de Théophile; sans chercher plus loin, il le déchire à belles dents.

* * *

La grande œuvre de Jérôme, celle qui donne à sa vie laborieuse sa pleine signification, est la traduction du texte hébreu de la Bible, avec les commentaires qui sont plus ou moins destinés à l'expliquer et à la justifier. Cette traduction, il est à peine besoin de le dire, est faite pour l'Église latine, et dans l'esprit de son auteur, elle doit remplacer les versions anciennes faites d'après les Septante. Un sentiment profond de l'importance de cette tâche a rendu Jérôme injuste à l'égard de la vénérable traduction grecque. Dans son estime aveugle et exclusive du texte hébreu,

il semble avoir oublié que les Septante l'avaient déjà eu pour point de départ et que, somme toute, lui-même s'était contenté de marcher sur leurs traces. Il a voulu considérer le texte hébreu comme entièrement exempt d'erreur, sans se rendre compte de l'existence de variantes suffisantes à prouver qu'il n'avait pas été à l'abri des corruptions [1]. Il est vrai que le monde latin a commencé par faire mauvais accueil à la traduction nouvelle qui contrariait d'anciens usages et brisait avec une tradition déjà longue. Il est vrai encore que, comme toutes les œuvres humaines, la version de saint Jérôme n'est pas sans défauts. L'Église latine, pour qui il travaillait, a fini par reconnaître ses mérites en le déclarant authentique par la voix du concile de Trente.

Quant aux commentaires destinés à expliquer et à justifier la traduction nouvelle et même à donner aux Occidentaux l'interprétation des Livres Saints qu'ils ne possédaient pas encore dans son ensemble, ils représentent pour nous la partie sinon la plus vivante, du moins la plus considérable de l'œuvre de saint Jérôme. Les plus anciens ne sont que des traductions ou des adaptations du grec. Petit à petit ils deviennent plus personnels. Après avoir traduit des homélies d'Origène, Jérôme s'enhardit à composer des œuvres originales. Jamais pourtant il ne consent à se rendre complètement indépendant de ses modèles grecs et nous ne pouvons pas lui donner absolument tort, surtout lorsque nous nous rappelons que, sans lui, une partie importante de l'exégèse orientale nous resterait inconnue. Là comme ailleurs, il pense à ses compatriotes d'Occident ; c'est pour eux qu'il travaille sans se lasser [2].

1. Cfr Jérôme, *In Eccl. comm.*; PL, XXIII, 1050; *In epist. ad Galat. comm.*, *Praefat.*; PL, XXVI, 309; *Epist.* 61, 2 ; 8, 1 ; *In Matth. comm. Praefat.*; PL, XXVI, 15-18. Voir F. Cavallera, *Saint Jérôme et la Bible* dans *Bulletin de littér. ecclés.*, XXII, 1921 ; L. Fonck, *De Hieronymo interprete ejusque versione quid censeant auctores recentiores*, dans *Miscellanea Geroniminana*, Rome, 1920 ; p. 69 sv. ; A. Condamin, *Un procédé littéraire de saint Jérôme dans sa traduction de la Bible*, *Ibid.*, p. 89-96.

2. Cfr Jérôme, *Apol. adv. Rufin.*, 1, 16; PL, XXIII, 409-410. «Commentarii quid operis habeant ? Alterius dicta edisserunt, quae obscure scripta sunt, plano sermone manifestant : multorum sententias replicant et dicunt : Hunc locum quidam sic edisserunt, alii sic interpretantur : illi sensum suum et intelligentiam his testimoniis, et hac nituntur ratione

Toutes les controverses occidentales l'intéressent et il y prend parti. Dans l'histoire générale du christianisme, ces controverses sont peut-être de peu d'importance : c'est en Orient que les grands problèmes théologiques continuent à se poser et à provoquer des recherches nouvelles. Pour être relativement calmes, les années qui s'écoulent entre 381, de la fin du concile de Constantinople, et 428, date du premier éclat de Nestorius, ne sont pas dénuées d'activité ni d'intérêt. Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste développent leurs idées christologiques, les apollinaristes de leur côté multiplient leurs ouvrages en les couvrant des noms les plus illustres du passé chrétien. Les ariens poursuivent, plus ou moins dissimulés, leurs offensives ; les messaliens s'insinuent ici ou là. Cyrille d'Alexandrie compose ses premiers travaux exégétiques et écrit sur la Trinité. Rien de tout cela ne retient l'esprit de Jérôme, dont le regard demeure obstinément fixé vers l'Occident. Sur la Trinité, il a pris position du temps de saint Damase, dans les lettres 15 et 16 dont nous avons parlé. Il n'y revient plus : Apollinaire reste à ses yeux un exégète bien plus qu'un théologien ; c'est comme exégète qu'il continue à le citer dans ses commentaires. Par contre si les lucifériens se mettent en état de schisme, il rédige contre eux un *Dialogue* non sans traiter avec bienveillance leur chef Lucifer de Cagliari, un des plus ardents défenseurs du dogme de Nicée [1]. Plus tard il écrit contre Jovinien qui condamnait la pratique de la continence et celle du jeûne, et il le fait avec tant de vigueur que son ouvrage provoque le scandale jusqu'à Rome ; contre Vigilantius, qui a critiqué certaines pratiques de dévotion comme le culte des reliques. Le moindre événement religieux qui a l'Occident pour point de départ le met en mouvement ; et une fois parti, il est incapable de s'arrêter. Rien n'est plus caractéristique à cet égard que la controverse origéniste. Il suffit, pour en provoquer les premiers éclats à Bethléem, de l'imprudente démarche d'un certain

firmare : ut prudens lector, cum diversas explanationes legerit, et multorum vel probanda, vel improbanda didicerit, judicet quid verius sit : et quasi bonus trapezita, adulterinae monetae pecuniam reprobet ».

1. La date de l'*Altercatio Luciferiani et orthodoxi* est controversée. Cfr F. CAVALLERA, *Saint Jérôme*, t. II, p. 18-19. Selon Cavallera, l'*Altercatio* daterait des années 377-379 et aurait été écrite par Jérôme au cours de son second séjour à Antioche. Cfr *De vir. illustr.*, 135.

Atarbius qui, en 393, se met à requérir des signatures contre Origène [1], dont l'orthodoxie est mise en cause, et, sans réfléchir davantage, Jérôme qui jusqu'alors a admiré en Origène l'infatigable commentateur des Écritures, s'aperçoit que sa théologie est dangereuse pour la foi. Il donne la signature demandée, se brouille avec Rufin, fait part de son évolution à ses amis de Rome. La première escarmouche ne tarde pas à s'aggraver, car Rufin, revenu en Italie, a l'imprudence de traduire en latin l'œuvre capitale d'Origène, le *De Principiis*, non sans prendre d'ailleurs le soin de l'édulcorer à l'occasion. Là-dessus l'Occident s'émeut, et Jérôme se charge d'attiser l'incendie. Il écrit à ses amis ; il dénonce les erreurs volontaires de la traduction de Rufin ; il compose une apologie contre l'ami d'autrefois devenu son irréductible adversaire, il se met à son tour à traduire le *De Principiis* en éclairant cette fois d'une vive lumière, voire en les exagérant, les erreurs d'Origène ; il communique jusqu'en Espagne, au prêtre Avitus sa nouvelle traduction, qu'il accompagne d'une lettre sévère [2]. Même lorsque Rufin est mort il ne se calme pas : jusqu'à ce qu'il meure lui aussi, Origène, ainsi que ses défenseurs Rufin, Mélanie, aussi noire que son nom, resteront l'objet de ses attaques. Qu'une erreur nouvelle comme le pélagianisme prenne naissance, elle a à ses yeux un relent d'origénisme dont le vieux docteur alexandrin est responsable. Cependant l'Occident ne tarde pas à se calmer, car il ne comprend pas grand chose à cette querelle de théologiens dont le protagoniste est mort depuis longtemps. Chromatius d'Aquilée [3] et saint Augustin voudraient bien rétablir la paix et réconcilier Jérôme et Rufin. Jérôme reste seul dans sa rancune tenace ; ses correspondants finissent par le laisser faire sans insister davantage. Ils ont à penser à autre chose, en un temps où les Barbares envahissent l'Italie et s'emparent de la ville de Rome. Seul Jérôme est parvenu pour un peu de temps à les intéresser à Origène ; le farouche lutteur doit enfin comprendre qu'il faut en revenir à ses travaux d'exégèse ; c'est ce qu'il fait durant les

1. Jérôme, *Apol.* III, 33.
2. Jérôme, *Epist.* 124. Lettre datée de 409.
3. Jérôme, *Apol.* III, 2 ; PL, XXIII, 458 B.
4. Jérôme, *Epist.* 110.

dernières années de sa carrière. Tout en ne passant aucune occasion pour grogner contre Origène, il écrit à Minervius et à Alexandre, deux anciens avocats de Toulouse qui sont devenus moines [1], à des dames gauloises Hedybia et Algasia qui habitent la région de Bordeaux et l'ont interrogé sur un passage de l'Écriture [2], à Ageruchia, une jeune veuve d'origine gauloise [3], à Marcellinus et à sa femme Anapsychia qui l'ont consulté sur l'origine de l'âme [4], à Gaudentius à qui il doit des conseils sur l'éducation de la petite Pacatula [5], à Démétriade sur la virginité [6], à bien d'autres encore [7].

Toutes ces lettres vont en Occident, et ce sont aussi des Occidentaux qui viennent le visiter jusqu'à son dernier jour : Alypius de Thagaste, Oceanus, Fabiola, Orose, pour ne rien dire des messagers de plus humble condition qui lui apportent des lettres et rapportent ses réponses. Il a beau vivre en Orient, résider à Bethléem sans interruption de 385 à 419, l'Orient ne l'intéresse décidément pas. S'il traduit en latin quelques lettres de saint Épiphane et de Théophile d'Alexandrie, ce n'est pas à cause de leur valeur réelle, mais parce qu'elles touchent à des controverses dans lesquelles il est personnellement impliqué.

* * *

Un fait en apparence aussi étrange jette une lumière nouvelle sur la situation de l'Église chrétienne à la fin du IVe siècle et au commencement du Ve. Sans aucun doute l'unité de l'Église est maintenue en théorie. Il n'y a pas de schisme entre l'Orient et l'Occident chrétiens ; et à ce point de vue la situation est meilleure que durant les années qui ont suivi le concile de Sardique. Rome est le centre où toutes les questions sont éventuellement posées, et c'est de Rome que parviennent dans les provinces

1. JÉRÔME, *Epist.* 119. *Comment. in Matth., Praefat.*
2. JÉRÔME, *Epist.* 120 et 121.
3. JÉRÔME, *Epist.* 123.
4. JÉRÔME, *Epist.* 126.
5. JÉRÔME, *Epist.* 128.
6. JÉRÔME, *Epist.* 130.
7. Signalons par exemple la lettre 129 à Dardanus, sur la terre de promission. Cfr F. CHATILLON, *Locus cui nomen Theopoli est...*, Gap, 1943.

toutes les réponses. Mais souvent en fait les Orientaux s'occupent de leurs propres affaires et les Occidentaux des leurs, et il arrive plutôt rarement que les mêmes problèmes retiennent l'attention des deux groupes. C'est par accident que les controverses pélagiennes sont momentanément débattues en Orient, lors du concile de Diospolis ; elles y laissent peu de trace, et c'est en Occident qu'elles trouvent leur solution définitive, comme elles y avaient trouvé leurs premiers débats. Même des hommes tels que saint Jérôme ne remplissent pas le rôle de médiateur auquel ils auraient paru destinés par leur science, leurs vertus et leur formation spirituelle. Une étude comme celle que nous achevons pose à sa manière toute la question de l'Unité chrétienne.

Gustave BARDY.

Incarnation et Anthropologie en Orient et en Occident.

Circonscrivons tout d'abord aussi clairement que possible les données du problème. Ce n'est pas l'« Incarnation rédemptrice » insérée dans le mystère du temps comme drame du salut, que nous allons considérer ici, mais l'insertion du divin dans l'humain réalisée dans le Christ, statiquement et pour toujours — objet de tant de controverses aux premiers siècles —, ainsi que ses conséquences anthropologiques dans l'humanité tout entière. Notre but est de montrer, grâce à des suggestions fournies par des études récentes, que la doctrine du Verbe incarné est à l'origine de deux conceptions théologiques différentes, qui ont influé considérablement sur le développement de la pensée chrétienne, de la mystique chrétienne, de la liturgie chrétienne, suivant que l'on a mis, ou que l'on n'a pas mis, en Orient ou en Occident, l'accent sur tel élément que nous allons préciser, quoique d'une manière très schématique.

I. Victoire sur la mort.

Pour comprendre ces différences, nous allons partir non pas des grandes querelles christologiques, mais du N. T. lui-même. Le fait anthropologique le plus saisissant de l'histoire du Christ fut sans aucun doute sa résurrection. Sa qualité de Fils de Dieu n'était pas un fait visible. Sa résurrection au contraire fut un phénomène palpable, vu de beaucoup. Dès que saint Pierre ouvre la bouche pour parler aux Juifs après la descente de l'Esprit, il se déclare le « témoin » de ce mystère : « Hommes israélites, Jésus le Nazaréen que vous avez cloué à une croix, Dieu l'a *ressuscité*... Nous en sommes les *témoins* » (Act. 2, 22-32). Pour remplacer Judas, Pierre avait dit, quelques jours auparavant, dans le même sens aux disciples : « Il faut que quelqu'un de ceux qui étaient avec nous pendant tout le temps que le Seigneur entrait et sortait au milieu de nous... jusqu'au jour où il a été élevé au ciel, soit le *témoin* avec nous de sa *résurrection* » (Act. 1, 22). Saint Paul parlerait exactement de même dans son premier discours aux Juifs (Act. 13, 30).

La puissance mystérieuse que le Christ avait manifestée, étant mortel, sur tout ce qui, de près ou de loin ressemblait à la mort : guérisons d'aveugles, de sourds, de boiteux, de paralytiques, puissance qui avait culminé dans trois résurrections, opère définitivement en sa chair avec un éclat indescriptible. Ce ne sont plus seulement des misères corporelles qu'il triomphe, c'est de sa propre mort par la résurrection de sa propre chair. En ceci, il est venu nous annoncer, à nous hommes — et les apôtres se feront les hérauts de cette bonne nouvelle —, le triomphe définitif sur la mort, c'est-à-dire sur le phénomène le plus douloureux, le plus mystérieux et le plus fatal de toute vie humaine. Dès que la pensée chrétienne eût assimilé quelque peu cet événement, dont le témoignage avait été particulièrement éloquent dans les régions parcourues par les Apôtres, elle ne manqua pas d'en souligner toutes les conséquences. Un théologien scandinave, M. Aulén, a fait à ce sujet cette remarque : « Si la note triomphale résonne si fortement à travers la théologie grecque, c'est non seulement à cause de la victoire du Christ sur la mort, mais aussi parce que, cette victoire, étant gagnée d'une manière décisive, devient le point de départ d'une action victorieuse dans le monde de la vie humaine » [1]. Et ce triomphe, dans la vision de la pensée grecque, allait apparaître avant tout comme une intervention immédiate de Dieu (saint Pierre n'avait-il pas dit : *Dieu* l'a ressuscité ?), comme une manifestation du divin dans une nature corporelle, comme une divinisation de celle-ci. Saint Paul dirait aux Colossiens (2,9) que « dans le Christ habite *corporellement* la plénitude de la divinité ». Faut-il se référer ici à la divinisation des mystes dans les religions à mystères ? Ce n'est pas indispensable. La pensée d'un croyant grec excitée par le témoignage apostolique était assez prédisposée à sentir ainsi sans qu'on doive y recourir, comme on a si longtemps voulu le faire [2]. Le fait même de la résurrection du Christ se manifestait donc très tôt, bien avant que la divinité hypostatique du Verbe ne soit nettement définie, comme une prise de possession du divin dans l'humain, et plus particulièrement comme une divinisation de la chair assumée par le Christ, et se prolongeant dans cette extension du corps du Christ qu'est l'humanité régénérée, comme saint Paul s'évertuerait à l'inculquer.

1. G. AULÉN, *Christus Victor*, I. Paris 1949, p. 71.
2. L. BOUYER, *Le salut dans les religions à mystères*, dans *Rev. Sc. rel.*, janvier 1953, p. 1 ss.

La foi des premières générations chrétiennes eut, dès les temps apostoliques, à lutter contre les tendances docètes, ensemble de doctrines fondées sur la malice foncière de la matière qui ne pouvait par conséquent être divinisée, mais dont il fallait au contraire sortir : le Christ n'avait pu avoir de vrai corps. Saint Paul, saint Jean protestent déjà contre ces falsifications de l'Évangile, et la théologie du Verbe-chair *(Verbum caro factum)* *λόγος-σάρξ* est, à sa manière, une réfutation du docétisme et une mise au point de la vérité chrétienne menacée. Le Christ a vraiment pris une chair humaine, il est mort et est vraiment ressuscité. C'est bien la chair qui a été l'objet du relèvement, qui a participé à la glorification, et c'est par cette glorification de la résurrection que la victoire est assurée au monde.

Cet acquis de la lutte antidocétiste fut d'autant plus tenace et plus en vue qu'il était inséré dans les écrits apostoliques ; il fit donc partie très tôt de la catéchèse primitive. Aussi voyons-nous les premières règles de foi, et les premiers symboles mentionner avec précision la conception et la naissance de Jésus (conçu du Saint-Esprit, né de la Vierge Marie). Conception et naissance miraculeuses, qui, comme la résurrection, porteraient le cachet divin. Le Christ, dans tout ce qui touche au rôle joué par sa chair, est marqué d'un caractère qui s'harmonise parfaitement avec l'affirmation pure et simple de sa divinité : Fils de Dieu, Dieu lui-même, il transfigure, il divinise tout ce qu'il touche. Le pain et le vin de l'eucharistie — son corps (sa chair) et son sang — principes de la sanctification, de la divinisation du chrétien, seront comme les instruments continuateurs de cette puissance.

Au delà de ces affirmations primitives, les premières générations chrétiennes ne se posaient pas encore de questions spéculatives. Préoccupées du retour imminent du Christ, et vivant de cette espérance, elles n'avaient aucune urgence à résoudre des problèmes que la parousie viendrait tirer au clair. Le Christ, Messie annoncé par les prophètes comme Rédempteur et comme Sauveur, était venu parmi les hommes, était entré dans notre vie comme chacun de nous, sorti de cette vie comme nous ; mais il avait triomphé de nos misères et de la mort en transformant notre chair périssable par une résurrection victorieuse, qui nous attendait aussi — le dogme de la résurrection de la chair se trouve également dans les premiers symboles. Cette idée de la victoire sur la mort par la résurrection est devenue l'idée centrale du message apostolique, l'idée du culte chrétien et a laissé des traces profondes particulièrement dans toutes les régions atteintes par la prédication des Apôtres. On connaît

l'ancien tropaire pascal de la liturgie grecque : « Le Christ est ressuscité d'entre les morts, il a foulé aux pieds la mort par sa mort, et a rendu la vie à ceux qui étaient dans les tombeaux », répété un nombre incalculable de fois durant la semaine pascale. Le salut du monde et la rédemption depuis longtemps promise, se sont manifestés par ce miracle éclatant du *Christ ressuscité.*

2. Les deux natures.

Cependant, le problème des deux natures ne pouvait pas ne pas se poser très tôt. A côté de la puissance transfigurante qui s'est manifestée dans le Christ, il y avait en lui les opérations ordinaires de la vie humaine, il y avait la kénose, il y avait la souffrance et la mort. Contre les exagérations dualistes et les premiers tâtonnements de la christologie arienne, les grands docteurs du IV[e] siècle ont eu à lutter pour conserver intacte la doctrine authentique du Verbe incarné. La tentation était grande de « voir double ».

« Autre n'était pas, écrit saint Athanase, le Fils de Dieu qui était avant Abraham et autre celui qui est venu après lui ; ni autre celui qui a ressuscité Lazare et autre celui qui a interrogé à son sujet. Mais c'est le même qui a dit : « Où repose Lazare ? » et qui l'a ressuscité divinement ; le même qui corporellement crachait en tant qu'homme, et qui divinement comme Fils de Dieu ouvrait les yeux de l'aveugle de naissance ; qui a souffert en chair, comme a dit Pierre et qui divinement a ouvert les tombeaux et ressuscité les morts »[1]. Mais les opérations divines du Christ se manifestent en la chair, et, qui plus est, par le moyen de sa chair assumée. Saint Cyrille d'Alexandrie nous dit : « Nous lisons que, pour ressusciter les morts, le Sauveur n'a pas opéré par la parole seule ou par des ordres dignes d'un Dieu, mais qu'à cet effet il s'est servi de préférence de sa sainte chair comme d'une coopératrice, afin de montrer qu'elle était devenue comme un seul être avec lui, le corps étant, en vérité, son propre corps et non celui d'un autre »[2].

De ces deux écrivains, distants de trois quarts de siècle, le premier, Athanase, appartient à la querelle arienne et au concile de Nicée, le second, Cyrille, aux luttes du nestorianisme — dualité ou

1. *Tome aux Antiochiens*, 7 ; PG, 26, 804-805. Cfr M. Richard, *S. Athanase et la psychologie du Christ selon les Ariens*, dans *Mélanges de Science religieuse*, IV, 1 (1947), p. 53.
2. *In Ioann.*, 6, 54 ; PG, 73, 577 s.

unité de personne — et au concile d'Éphèse, qui affirma l'unité hypostatique dans le Christ. Mais l'un et l'autre emploient avant Chalcédoine, un langage qui nous paraît, à distance, teinté de monophysisme. Ceci vient simplement de ce qu'il n'est pas possible d'étudier la christologie des docteurs alexandrins sans la situer sur l'arrière-fond que nous avons esquissé tout à l'heure. La transfiguration de la chair du Christ par l'assomption divine est si importante pour ces Pères qu'ils y voient avant tout la garantie de la résurrection de Jésus et du grand message des Apôtres, et qu'ils ont une horreur instinctive de tout ce qui pourrait diviser le Christ. L'Union « Verbe-chair », formule johannique, sera réaffirmée par eux avec toute l'autorité de leur parole. C'est au point que les historiens modernes de la théologie ont pu voir dans cette tendance de la pensée alexandrine une sorte d'apollinarisme répandu un peu partout, avant la condamnation d'Apollinaire lui-même.

On sait qu'Apollinaire de Laodicée († 390), un des grands défenseurs de la foi nicéenne, intensifiait l'union Verbe-chair jusqu'à rejeter l'existence d'une âme intellective dans le Christ, parce que le Verbe était là pour en remplir la fonction. Cette doctrine, contraire à l'Évangile et à la tradition des premiers Pères, fut condamnée à Alexandrie, à Rome et à Constantinople.

Une série d'études toutes récentes ont tenté d'expliquer un langage inconsciemment apollinariste chez saint Athanase, chez saint Cyrille et chez plusieurs autres Pères se rattachant au même courant théologique [1], et leurs auteurs ont cru en trouver la raison dans une anthropologie selon laquelle « devenir homme » était simplement le fait d'un *esprit* uni à un corps humain. Si ce fut le cas pour les docteurs de cette époque, on doit en conclure que la présence d'une âme humaine dans le Christ n'a pas été exclue par eux, mais qu'elle n'a tout simplement pas été l'objet de leur considération, parce qu'ils n'y prêtaient aucune attention dans leur système. Il semble cependant beaucoup plus rationnel d'admettre que ce sont des préoccupations scripturaires et la continuation de la catéchèse apostolique du témoignage de la résurrection, ainsi que l'idée toute johannique du *Verbum-caro* qui les a fait penser ainsi. C'est toujours cet arrière-fond dont nous parlions tout à l'heure : Le Christ ressuscité dans sa chair.

1. Cfr RICHARD, *Art. cit.* et J. LIÉBAERT, *La doctrine christologique de S. Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne.* Lille, 1951.

3. L'Orient après Chalcédoine.

Le fait est qu'à partir du concile de Chalcédoine, qui proclama dogmatiquement les deux natures dans le Christ — *perfectus Deus, perfectus homo* —, les théologiens soucieux d'orthodoxie ont toujours professé une soumission absolue au nouveau formulaire. Mais il faut noter que la théologie orientale comme telle est toujours restée très attachée à l'ancienne perspective christologique, mettant au premier plan la divinisation de la chair du Christ et de la nôtre par la sienne, sans vouloir, au moins chez les Pères orthodoxes, porter atteinte en aucune manière à la foi chalcédonienne.

Toutes les obstinations des monophysites sont, par contre, venues de leur attachement exagéré aux vieilles conceptions, en lesquelles ils voulaient voir la vraie doctrine cyrillienne. On a fait remarquer que cette tendance est incomparablement plus religieuse, plus mystique que l'autre (les deux natures *ex aequo*), et que par suite « elle est de nature à satisfaire plus complètement les exigences de la conscience chrétienne » [1]

« La théologie de saint Cyrille, a écrit Mgr Duchesne, permet au pauvre laboureur du Delta, à l'ouvrier obscur du port de Pharos, de toucher Dieu en ce monde, sans extase, sans ascèse extraordinaire, et de s'assurer, par ce contact d'où sort une parenté mystique, de sûres garanties pour l'au-delà ; et non pas seulement la garantie de l'immortalité, mais la garantie de l'apothéose » [2].

Nous ne pouvons développer ici l'histoire complexe du monophysisme ultérieur, mais nous sommes d'accord pour dire avec la plupart des historiens que beaucoup de ses formes (comme l'aphtartodocétisme des julianistes) ne sont en somme que le développement outrancier de la théologie grecque, ou tout simplement alexandrine. On a dit, et non sans raison, que pour s'harmoniser avec la théologie cyrillienne, l'empereur Justinien — ou plutôt son époque — avait « déchalcédonisé » Chalcédoine, et on a appelé cette « déchalcédonisation » le néochalcédonisme. Ce serait évidemment faux que d'interpréter cette formule en ce sens que l'Orient aurait toujours conservé le goût du monophysisme. Mais l'Orient a toujours été très attaché à cette tendance, foncièrement bonne, qui cherchait à magnifier l'Incarnation comme une glorification de la chair du

1. G. Bardy, *Le sens de l'Unité dans l'Église et les Controverses du Ve siècle* dans l'*Année théologique*, 1947, p. 158.
2. *Églises séparées*, 1905, p. 40.

Christ, et le triomphe de sa résurrection. Avec saint Maxime le Confesseur, le plus grand théologien byzantin, et même avec saint Jean Damascène, cette tendance continuera de s'affirmer ; elle deviendra la base de la christologie et de l'anthropologie orthodoxes. Le palamisme, qui est la production doctrinale la plus caractéristique de l'Orthodoxie, n'en est que le développement poussé à l'extrême, la lumière thaborique allant jusqu'à faire resplendir les virtualités cachées de notre nature, domptée par l'ascèse. Et toute l'ascèse des Pères orientaux eux-mêmes ne vise au fond qu'à rendre notre nature *translucide* par la pratique de l'*apatheia*, jusqu'à ce que Dieu puisse comme se mirer dans sa propre image, purifiée du péché, et la « déifier ».

Pour en venir à des exemples plus récents, il suffira de se rappeler ici les phénomènes de fluorescence et de luminosité miraculeuses attribuées à Séraphim de Sarov, et de se reporter, par constraste, à la scène du staretz Zossime des Frères Karamasov de Dostoievsky, lors de la douloureuse et surprenante constatation de la putréfaction d'un cadavre, dont la sainteté postulait la merveilleuse conservation.

Il ne faut pas avoir fréquenté beaucoup les liturgies orientales, notamment la liturgie byzantine, pour se rendre compte de l'importance qui y est accordée à la divinisation. Nous avons cité tout à l'heure le tropaire pascal « Χριστὸς ἀνέστη ».

Le canon pascal de saint Jean Damascène nous dit encore : « Purifions nos sentiments et nous verrons le Christ resplendissant dans l'inaccessible lumière de la Résurrection... Tout est inondé de lumière... Tu as ressuscité toute la race d'Adam, ô Christ, en sortant du tombeau ; resplendis, nouvelle Jérusalem », etc. On pourrait citer beaucoup d'autres textes, qui montreraient l'attachement doctrinal à la résurrection sous le même aspect. Nous y verrions aussi comment les formules des conciles y sont scrupuleusement respectées. Ceux qui ont lu Soloviev savent ce que signifiait pour lui le « théandrisme », c'est-à-dire la divinisation de l'humanité par l'Incarnation. On ne peut s'abstenir de rappeler encore l'insistance que les littérateurs orthodoxes mettent à souligner la valeur de la fête de Pâques dans la vie et la piété populaires, et du dimanche « pâque hebdomadaire », qu'ils évoquent avec tout un folklore souvent superficiel pouvant nuire à la profondeur du mystère, et qui parfois leur fait oublier le mystère de la Croix, prélude nécessaire de la résurrection. Saint Jean Chrysostome, à qui on ne peut pas reprocher de n'avoir pas mis l'accent sur la Résurrection

du Christ, a cependant écrit, en parlant de la crucifixion du Christ : « ce qui est l'objet de la fête de Pâques »[1]. Les anciens Pères et les liturgies, tant occidentales qu'orientales, l'ont toujours vu ainsi. Mais il arrive au peuple de l'oublier.

4. La christologie en Occident.

L'Occident, lui, est peut-être plus attaché au mystère de la Croix qu'à la résurrection proprement dite. Ceci est-il dû, en partie du moins, à ce que nos régions n'ont pas été parcourues par les Apôtres, et à ce que le « message de la Résurrection » n'ait pas été prêché chez nous (hors de Rome, tout au moins) par des témoins oculaires ? Cette raison n'est pas à rejeter, car il est clair que toutes les communautés de l'Orient méditerranéen ont dû recevoir un formidable choc qui leur est resté de la prédication apostolique, et de son message central du « Christ ressuscité ». Mais il semble bien qu'il faille en chercher aussi une autre cause dans l'absence de préoccupations spéculatives du monde latin en cette époque. Le fait est que les débats christologiques ont peu marqué notre pensée. Tout d'abord, le génie de nos grands docteurs est très différent de celui des orientaux. Les contacts se font sur l'Écriture, non sur la spéculation théologique[2].

Les interventions de saint Léon au concile de Chalcédoine, sur les deux natures du Verbe incarné — *perfectus Deus, perfectus homo* — ont été cependant très déterminantes. Beaucoup de Pères les ont acclamées, et ils ont dit avec emphase que « Pierre avait parlé par la bouche de Léon ». Mais les historiens sont obligés de reconnaître que les disputes christologiques des Orientaux avaient été considérées dans les milieux romains suivant des catégories de pensée et des expressions empruntées au langage de Tertullien (*natura* et *persona*) qui n'étaient nullement celles de l'Orient et totalement inassimilables à ses docteurs, dont les formules étaient à leur tour inintelligibles aux Latins. D'autre part, ceux-ci accentuaient — et cela en accord avec les Antiochiens, ennemis de la théologie cyrillienne — le côté humain du Sauveur.

En Occident, du reste, on s'en tiendrait aux déclarations conciliaires : une seule personne et deux natures, termes simples et clairs

1. *Homélie sur S. Philigone* PG, 48, 752.
2. Cfr l'article précédent de ce fascicule : G. Bardy, *Saint Jérôme et la pensée grecque*, p. 340.

comme une formule de catéchisme, et on n'en demanderait pas davantage. La christologie nous arrivera ainsi en un formulaire tout fait, et, avant elle, nous ne possédions que les éléments non encore élaborés de la catéchèse primitive, des règles de foi, venant s'ajouter aux écrits apostoliques, toutes perspectives dont nous avons hérité dans notre liturgie, et qui y sont demeurées dans de si harmonieuses proportions. Toute l'élaboration spéculative théologique des notions relatives au Verbe incarné nous est restée étrangère. Il est du reste remarquable que les liturgies occidentales ne portent nullement la trace des définitions conciliaires de l'Orient. Pas ou guère d'influence des réactions antiariennes, comme on en trouvera à foison dans les liturgies orientales après le concile de Nicée, ni de précisions concernant l'Esprit-Saint ou les deux natures, selon les trois conciles postérieurs, sauf les quelques antiennes grecques de la Circoncision. Les anciennes oraisons des sacramentaires s'adressent au Père — *Omnipotens sempiterne Deus* — par le Fils — *Per Christum Dominum nostrum* —, suivant la simple recommandation des Évangiles : « Tout ce que vous demanderez au Père en mon nom » (Jn. 14, 13). Si l'Esprit y est joint, il est mentionné dans une formule très simple « *in unitate Spiritus* ». Pas d'appel à la sainte, consubstantielle et vivifiante Trinité (*Ἁγία Τριάς*), presque pas de prière au Christ. Mais par contre, une insistance continuelle, à partir d'une certaine époque du moins, sur la faiblesse humaine et sur le péché de l'homme, sa misère et la nécessité absolue de la grâce. L'« hérésie » et la contre-hérésie latines, ne seront ni trinitaires, ni christologiques ; elles se concentreront sur la nature même de l'homme et sur le péché ; toutes les luttes et tous les débats tourneront autour de ces objets. Et ce sont elles qui laisseront leur empreinte dans notre théologie, notre liturgie et dans notre spiritualité.

5. Anthropologie occidentale.

Lorsque les Occidentaux se sont occupés de la nature de l'homme, de la chair de l'homme, ils n'ont pas vu en elle, au premier chef, comme les Orientaux, sa divinisation et sa transfiguration (transcendance) ; ils l'ont vue telle qu'ils la sentaient en eux-mêmes (immanence), et, n'étant pas d'accord sur ce sentiment, ils se sont généralement divisés en deux camps. En poussant cette opposition jusqu'à friser la caricature, on pourrait dire que pour les uns elle est bonne, tandis que pour les autres elle est devenue mauvaise, peut-être

pas totalement, mais gâtée par quelque chose. Pour ces derniers si elle devient bonne, c'est parce qu'elle est soutenue par une intervention providentielle de Dieu, laquelle n'est pas à considérer ici comme une divinisation, mais comme un secours, comme un soutien apporté à un faible, comme la guérison apportée à un malade, pour lequel une rechute sera toujours à craindre, comme une « grâce » en un mot. Dieu *conduit* l'homme qu'il a racheté, plus qu'il ne le transforme en lui, et les sacrements seront surtout des remèdes. Les textes de l'Écriture qui seront le plus souvent objet de discussion théologique aux époques de crise seront ceux qui, comme l'Épître aux Romains, parlent justement de cette malice de l'homme et du péché. Car la malice de la nature vient du péché, dont chacun de nous sent la loi dans ses membres, et ne peut se libérer que par la prière, pour obtenir de Dieu son secours. Qui nous dira si, chez saint Augustin, dont on aura reconnu ici la doctrine, il n'est pas resté quelque inconscience manichéenne corrigée, qui, avec la grâce de la conversion, l'a poussé à mettre si heureusement l'accent sur la toute-puissance divine et le don absolu de sa grâce, devant la faiblesse de l'homme ? L'hérésiarque qu'il a poursuivi jusque dans ses derniers retranchements, Pélage, proclamait non seulement la bonté foncière de la nature, mais la possibilité pour elle d'atteindre le salut éternel par ses propres moyens, allant jusqu'à nier la souillure originelle et ses conséquences. On connaît assez la condamnation du pélagianisme et de ses formes mitigées, et on sait aussi tous les développements de l'augustinisme. Il est inutile d'en parler. Mais ce qu'il faut remarquer, c'est comment la théologie de la grâce extrinsèque de la Réforme protestante n'est, au fond, que la tendance de la théologie occidentale poussée à bout, jusqu'à la mettre en désaccord avec les données équilibrées de la tradition. Lorsque nous parlions tout à l'heure du palamisme comme le cas-limite de la théologie orientale, allant jusqu'à considérer ici-bas comme un terme la transfiguration physique de la nature humaine, nous nous trouvions devant l'extrême opposé de la théologie protestante. Pour celle-ci, toute transformation intrinsèque doit être reculée jusque dans l'eschatologie ; tant que nous sommes dans la vie présente, la tendance profonde de notre nature nous montre que nous ne sommes que des pécheurs, et nous n'avons d'espoir qu'en nous tournant vers la mort rédemptrice du Christ, acte par lequel il a, seul, remporté la victoire.

Si la christologie n'est entrée dans la théologie occidentale, sous la forme des définitions des conciles orientaux, que d'une ma-

nière scolaire, elle y est entrée d'une manière profonde sous son aspect sotériologique. Ce n'est pas tant l'homme divinisé qui fait l'objet de la spéculation, que l'homme sauvé, et dans l'œuvre du salut, le Christ est le pontife, l'intermédiaire obligé, le rédempteur envoyé par son Père qui a triomphé du péché par sa croix. Le problème du salut et de la justification est donc le grand problème théologique de l'Occident. Mais il faut noter que, dans sa perspective, le problème de l'homme est logiquement antérieur au salut. Je m'explique : Pour l'Orient, la considération première est celle de la *divinisation* entrevue par le *fait* de la résurrection du Christ ; l'homme ne vient qu'accroché à celle-ci. Cette différence n'est pas insignifiante, car la divinisation étant essentiellement liée au Christ ressuscité, il s'ensuivra que l'idée de la résurrection sera toujours présente à l'anthropologie orientale. D'où une beaucoup plus grande unité dans tous les problèmes, en raison de leur relation avec ce mystère du Christ. Pour l'Occident, ce sera la considération de l'homme qui primera, l'homme qui devra faire son salut, et qui ne le pourra, suivant l'authentique doctrine du moins, que par le secours constant de la grâce de Dieu, qui nous arrive par l'intermédiaire du Christ-Rédempteur, de ses mystères, de ses sacrements.

Un exemple encore : on sait que la doctrine du purgatoire et celle du jugement sont un point de litige entre Grecs et Latins. La théologie orthodoxe ne considère pas que l'âme est totalement fixée dans son sort au sortir de cette existence. Sans nier absolument le jugement particulier, elle reporte cette fixation définitive au jugement général, à la résurrection de la chair, *in regeneratione*. Pour nous, au contraire, le jugement particulier l'emporte, et il faut avouer qu'on ne voit pas bien ce que vient faire le jugement général. D'où tendance dans notre théologie, et surtout dans notre piété, à ne plus guère nous soucier de ce terme eschatologique, marqué cependant par la résurrection des corps. C'est l'idée de la « résurrection » qui y perd encore un peu dans son prestige. Pratiquement, le chrétien de nos régions, vit sans s'en soucier, et ne songe qu'à son salut au terme de cette vie, à la béatitude de son âme. Pour nous les deux termes : homme pécheur et Dieu auteur de la grâce sont en somme beaucoup plus attachants, plus accaparants que leurs intermédiaires. Aussi ce lien de la Résurrection du Christ qui lie en un faisceau toutes les notions et toutes les réalités théologiques dans le christianisme oriental, les retenant dans un tout harmonieux : mort et résurrection, terre et cieux, hommes et anges, sacrements et culte, assemblée liturgique et vie de prière, monachis-

me et eschatologie, culte des saints et mariologie très profondément rattachées à tout cet ensemble, etc., aura-t-il tendance à se relâcher beaucoup plus facilement dans notre théologie, dans notre piété et dans notre pensée religieuse. Nous avons beaucoup plus facilement que nos frères d'Orient versé dans le séparatisme de tous les éléments de notre vie chrétienne, dans certaines matérialisations alourdissantes, si opposées au fond à la spiritualisation et à la divinisation de notre nature, qu'est venue nous apporter le Christ ressuscité.

Nous devons être prudents, nous, unionistes catholiques, et ne pas trop médire de notre Occident, de ne pas trop céder à la tentation de battre notre coulpe en exaltant nos voisins séparés. Ce n'est cependant pas un péché de dire que, depuis la fin du moyen âge surtout, nous nous sommes laissés entraîner dans un individualisme dont nous souffrons encore, dans des formes rationalistes de pensée religieuse, dans un juridisme étroit qui nous opprime et dont nous avons peine à nous libérer.

D'autre part, le sens du péché et de notre misère nous a rendus prompts à considérer nos déficiences pour peu qu'on nous les signale, et que nous nous en rendions compte. Que n'a-t-on pas fait depuis une quarantaine d'années et avec succès, pour nous sortir de notre moralisme, et ressusciter en notre théologie et notre piété la grande pensée paulinienne, l'idée du Corps mystique notamment, qui a provoqué un renouveau de l'ecclésiologie ? Avec l'ecclésiologie, c'est l'ancienne pensée chrétienne qui est remontée en surface, et à laquelle on s'attache de plus en plus. C'est ainsi qu'il faut interpréter, par exemple, les efforts réalisés par les liturgistes en ces derniers temps, pour revaloriser la fête de Pâques, et qui ont abouti au nouveau rituel que l'on sait pour la nuit pascale. Or, comme on l'a fait remarquer, « parmi les causes qui ont contribué à fixer notre attention sur l'importance du mystère pascal, il faut certainement mentionner l'influence exercée dans notre Occident par les éléments de l'Église orientale que les circonstances de ces dernières décades ont amenés toujours plus nombreux à notre contact » [1].

Mais au fond, c'est la vitalité de notre Église qui nous permet de battre notre coulpe et, tout en restant rigoureusement attachés aux principes dogmatiques, retenus que nous sommes par notre

1. *Vers l'Unité chrétienne*, mars 1951.

magistère, elle nous encourage à combler nos déficiences. La revalorisation du mystère pascal et de tout ce qui pourra donner à la Résurrection du Christ la place qu'elle avait dans la prédication apostolique, mieux conservée peut-être chez les chrétiens orientaux, est le témoignage foncier d'une grande volonté de rapprochement, par le retour aux sources, au sein de notre Église. Après la pénétration de ce mystère, ce sera une autre vérité qu'on approfondira.

D. O. ROUSSEAU.

LIVRES REÇUS

OUVRAGES EN GREC :

C. M. BONIS, *Les hymnes de Sophrone de Jérusalem* (634-638) sur les labeurs de l'apôtre saint Paul. (Theologia). Athènes, 1951 ; in-8, 34 p. — B. C. IOANNIDIS, *L'union des Églises.* Les directives du Vatican aux autorités ecclésiastiques locales. Thessalonique, Triantaphyllou, 1950 ; in-8, 24 p. — Métr. GERMANOS d'Ainos, *Le patriarcat œcuménique et sa compétence pour convoquer des synodes panorthodoxes.* Athènes, 1948 ; in-8, 16 p. — J. O. KALOGIROU, *L'Église catholique orthodoxe et le mouvement œcuménique contemporain.* (Grigorios o Palamas). Thessalonique, 1951 ; in-12, 30 p. — S. P. KOLAXIZELIS, *Légende et histoire d'Agiasos dans l'île de Lesbos, IV.* Mytilène, Phoinix, 1950 ; in-8, p. 311-424, ill. — S. D. LOLIS, *Le problème de l'éducation des Grecs d'Amérique.* Athènes, 1952 ; in-8, 32 p. — *Notes critiques :* Existentialism, S. Kierkegaard. (Theologia). 1949, 8 p. — E. PH., *A propos d'un article du professeur S. Troitsky sur le droit de juridiction du patriarcat œcuménique sur la Diaspora.* (Orthodoxia). Istanbul, Cituri, 1948 ; in-12, 34 p.

THÉODORE N. KASTANAS, *Éducation cinématographique.* Thessalonique, 1953 ; in-8, 77 p. — DOM COLUMBA MARMION, *Le Christ vie de l'âme* (d'après les extraits du chan. Cardolle). Trad. de Polycarpe Xanthakis. Athènes, Kalos Typos, 1953 ; in-16, 230 p. — Mgr G. CALAVASSI. *Comment se pose le problème de l'unité.* Ibid. ; in-16, 28 p.

OUVRAGES EN RUSSE :

Mgr JEAN de Brooklyn, *L'homme et la peur.* New-York, St. Vladimir's Seminary, 1948 ; in-12, 52 p. — *La conscience.* Munich, Mouvement des Étudiants russes chrétiens, 1948 ; in-12, 10 p. — *Deux messages au peuple russe.* New-York, (1949) ; in-12, 6 p.

La doctrine de l'Amour divin dans l'œuvre de Nicolas Cabasilas.[1]

> « Qu'est-ce que l'holocauste ? C'est le feu divin qui vient tout incendier ». (S. Augustin).
> « L'Amour qui aima premier ». (S. Jean).

Nicolas Cabasilas nous présente l'amour divin sous ses deux faces, semblables mais non identiques : l'amour de Dieu *pour nous* et notre amour *pour lui*. Tournées l'une vers l'autre au début de la création, puis séparées par le drame du péché originel toujours sous-entendu, ces faces se rapprochent à nouveau depuis la Rédemption, jusqu'à se joindre par l'effet d'une attraction irrésistible, parce que providentiellement décrétée. Car l'homme fut créé *à l'image et à la ressemblance*. De là cette *mimesis* dans laquelle la nature humaine assainie, redressée, réconcilée — d'un mot « récapitulée » — imite spontanément, en se l'appropriant, l'amour divin, principe de tout vouloir créé. Toutefois, en tant que d'une essence séparée, elle y garde sa libre disposition propre. La grâce ne sera donc contraignante qu'en subjuguant, dans la personne du Christ, notre volonté effective ; concomitance de deux vouloirs distincts, comme norme idéale à réaliser.

Ce qui détermine une fois pour toutes l'harmonieuse interaction des énergies d'amour ainsi en présence, c'est le fait primordial de l'Incarnation, c'est-à-dire l'avènement du Verbe dans son

1. La présente étude sur le grand liturgiste et théologien byzantin du XIVe siècle, qui vécut en pleine renaissance religieuse de l'Empire d'Orient et dont nous avons déjà publié plusieurs mémoires sur la mystique sacramentaire (v. *Rev. des Sc. philos. et théolog.*, tt. XXIV, XXV et XXVI et *Dieu vivant*, cahier 24), se propose de faire connaître un autre aspect de cette pensée, très personnelle et attachante, à savoir : la doctrine de l'Amour divin. L'exposé, qui paraît ici-même, sera complété ultérieurement par un second article sur les témoins de l'Amour divin, illustration vivante du thème donné. Ainsi pourra être pleinement éclairée, nous l'espérons, la haute figure du maître ancien qui occupe, de droit, une place éminente dans l'histoire de la spiritualité chrétienne.

humanité, prise en charge par le Fils de Dieu de notre nature humaine intégrale. Par lui, le contact s'établira à tout jamais. Uni à cette humanité dans l'Église fondée par l'amour sacrificiel, l'*assumptus homo* sera le *Christ tout entier* emportant après sa résurrection, au ciel de gloire, notre nature librement assumée. Et c'est bien lui-même qui, en tant qu'Agneau de Dieu, révèle ici-bas l'« Amour premier » : *Agapè* ou *philanthropia* des Trois. Ainsi la victime expiatoire prédestinée n'est autre que l'hypostase du Fils, archétype de la race adamite, frappée à son effigie par l'Esprit vivificateur. Pour nos Pères dans la foi, l'incarnation du Verbe, moment unique où le temps s'inséra dans l'éternité, représente non seulement la condition même de notre salut, mais encore le début de cette déification participée, aussi bien générique que singulière. Or cette déification, essentiellement charismatique, est la manifestation la plus éclatante de l'amour divin. Effectivement, seul un immense amour a pu déterminer dans toutes ses modalités cette prodigieuse descente de la Divinité se revêtant de chair, afin de nous communiquer les propriétés de la vie divine.

L'auteur de la *Vita in Christo* a pleinement conscience de l'auguste grandeur du premier avènement, ainsi que de l'abaissement volontaire qu'il signifie pour le Fils. De l'un à l'autre, Cabasilas voit et établit une relation causale. Pour venir jusqu'à nous, celui qui est la « gloire du Père, splendeur de sa lumière » devait inéluctablement s'humilier, s'amoindrir, non pas en apparence mais en réalité. Marchant sur les brisées pauliniennes, le maître byzantin évoquera avec une intense émotion cette « forme d'esclave » acceptée par le Messie Sauveur : premier et lourd tribut, première immolation du divin au service de l'humain et pour son élévation ; premier et magnifique hommage et don de l'Amour pris à sa source même.

Nous reviendrons encore sur cette exinanition, cette « kénose » du Verbe. Rappelons seulement en attendant que celle-ci conditionne, rend seule possible l'échange des natures, base inébranlable de la déification telle que l'entend la patristique grecque. En fils fidèle de son Église, hiérurgique par essence, le mystagogue byzantin considère les sacrements dispensateurs des énergies déificatrices dont l'Esprit-Saint est l'agent, comme le témoi-

gnage initial d'amour apporté sur terre par le Christ Jésus, témoignage efficient de cette amitié divine « qui dépasse toute expression humaine », et « nous fait adhérer au Christ plus intimement qu'à notre propre substance » [1]. Voilà pourquoi Cabasilas appelle les sacrements « portes de la justice, donnant accès à la félicité céleste » (p. 31). Création nouvelle de la nouvelle Loi, ces mystères de l'initiation chrétienne nous font revivre la destinée surnaturelle du Dieu-Homme, Θέος-ἄνθρωπος, et sa mort sur la Croix, rançon du péché, et sa résurrection, annonce de la gloire divino-humaine. D'où la valeur charismatique du baptême, de la chrismation et de l'Eucharistie en particulier.

* * *

Loin de dérober à nos regards la sanglante et salvifique réalité du Calvaire, Cabasilas y insiste avec passion. Mais ce n'est là pour lui en définitive que la suprême marque d'une dilection à nulle autre pareille. En l'exposant avec soin, il aborde la question inévitable du *Cur Deus homo*, mais ici l'accent porte davantage sur le *comment* que sur le *pourquoi*. L'humiliation, les souffrances et l'expiation du Juste sont saisies en quelques traits, vigoureusement mis en relief. Toutefois l'auteur retient et garde invariablement le caractère de majesté qui convient au sort divinement consenti, humainement subi par le Rédempteur du monde. Écoutons son ardente et forte parole, vibrante d'une émotion contenue : « C'est un Dieu qui est mort, c'est le sang d'un Dieu qui a été versé sur la Croix. Quoi de plus précieux que cette mort? Mais aussi quoi de plus horrible ? » Et cette conclusion, résumant en quelques mots toute une profession de foi : « Voilà à

1. *Vita*, p. 31. — Cette croyance à la primauté de notre appartenance surnaturellement naturelle au Christ est le nerf de toute la doctrine sacramentaire de C. Celle-ci repose sur le postulat suivant : tout ce qui est nôtre (sauf le péché) étant assumé par le Christ, seul il peut nous communiquer dans ses mystères unitifs les énergies appropriées à notre sanctification et cela resserre définitivement le lien, organique en quelque sorte, entre le Verbe créateur incarné et glorifié et ses enfants glorifiés à leur tour. « Il y a, dira C. (en parlant de l'Eucharistie), génération « réelle », communion (ou κοινωνία) au sens propre », p. 113. Voir notre article l'*Eucharistie chez N. Cabasilas* dans *Dieu Vivant*, cahier 24.

quel prix la vraie vie nous fut assurée par la mort du Sauveur » (p. 39)[1].

Le thème tout entier, gravitant autour de l'idée du sacrifice, ainsi que sa présentation sacramentaire, est dominé par le motif sous-jacent du témoignage de « l'amour plus fort que la mort » : de l'amour qui commande tous les actes et toutes les fins, qui en sont inséparables, de la mission du Christ. Absolument incomparable, « dépassant l'entendement humain », comme le proclame l'auteur, il inspire et modèle l'expression même de cette mission unique en commençant par la kénose. Cabasilas découvre dans cette exinanition du Verbe l'invention la plus étonnante du génie de l'amour, puisqu'elle manifeste « le déversement hors de Lui-même de Dieu » par amour pour les hommes. Car, explique-t-il, Dieu, « impassible par nature », ne pouvait leur donner cette marque la plus haute de dilection du véritable Amant : « subir pour eux de cruels tourments ». Ainsi fut-il amené à sa propre exinanition. Dans une page d'une rare puissance suggestive, le Byzantin développe avec ampleur cette idée qui lui est chère. Citons-en la plus grande partie :

« L'amour de Dieu [pour l'homme] était infini mais le moyen de le prouver lui manquait. Alors il invente cette kénose, s'ingénie et se met en état de subir des maux et des tourments et d'être, après avoir convaincu de son amour ceux pour qui il souffrait, à même d'attirer à lui les hommes qui fuyaient la Beauté par excellence, persuadés qu'ils étaient haïs [en raison de leurs péchés]... Il ne se contente pas de se fixer en un lieu et d'appeler à lui l'esclave qu'il a aimé, mais descend lui-même et le recherche ; lui, le riche, il se porte vers la bassesse de notre indigence ; il se présente lui-même, et déclare son amour et prie qu'on le paye de retour. Devant un refus, il ne se retire pas, il ne se formalise pas de l'injure ; repoussé, il attend à la porte et fait tout pour se montrer vrai amant. Il supporte les avanies et meurt » (p. 153).

Ce morceau à méditer offre une indéniable ressemblance, reconnaissons-le, avec certains textes d'Origène où le Christ apparaît

1. Relevons en passant l'acceptation explicite par C. de la doctrine dite de « satisfaction vicaire » de saint Anselme qui en règle générale n'a pas été reçue dans l'Église d'Orient. Cfr *La Vie en Jésus-Christ* (p. 39) dans la traduction de Broussaleux, d'après laquelle sont faites nos citations.

également en serviteur empressé, anxieux d'être entendu, accepté, aimé de ceux pour qui il vient se sacrifier [1]. Attitude en contraste accusé avec l'image, altière et distante, du *Pantocrator* adoptée par le génie byzantin.

Mais où la sensibilité religieuse, si particulière, de Cabasilas s'accuse en plein jour, c'est dans ce tableau final que nous présentons en entier :

Il [le Christ] n'a pas seulement subi les pires tourments, et succombé à ses blessures. Après avoir repris vie, il conserve ces plaies, et en porte les cicatrices sur sa chair ; avec elles il se présente aux regards des anges. Il n'a pas voulu se dépouiller de ses blessures ni renoncer à leurs cicatrices, mais il a estimé devoir les conserver *en raison de son amour pour l'homme, par lui retrouvé grâce à elles, parce que, par ces meurtrissures, il a conquis l'objet de son amour.* Ainsi même, au milieu de sa gloire ineffable, il serait reconnu, longtemps après l'événement, pour celui qui a été crucifié et eut le côté transpercé en considération des esclaves, et ces cicatrices lui tiendraient lieu d'ornements royaux » (p. 154).

Toute cette péroraison, en laquelle l'excès d'humilité du Seigneur s'oppose à son insigne grandeur, voilée à dessein, redessine sous nos yeux l'évangélique figure de celui qui avait dit de lui-même en nous invitant à le suivre : « Je suis doux et humble de cœur » (*Matth.*, 11, 29). Et la seconde kénose — après l'humiliation de la chair — s'accomplira, nous le savons, dans le lavement des pieds du dernier soir terrestre.

Ce n'est pas en son propre nom « devant lequel un jour fléchira tout genou » que vint le Rédempteur. Il fut avant tout le messager du Père, l'annonciateur d'un vouloir commun dans l'Esprit-Saint ; vouloir concentré dans la personne vivante du Médiateur-Pontife. Sa révélation est double, ou plutôt triple : celle de l'amour du Père des lumières pour son Fils monogène, celle de l'amour du Père céleste pour le monde auquel il donna son propre Fils

1. Ce motif paulinien du Christ humilié, du Christ « mendiant », a toute une histoire qui devrait être étudiée de près. Après avoir été adopté par Luther, il s'est étiolé dans le protestantisme, mais a poussé des racines dans l'Orthodoxie russe et aujourd'hui reprend une force nouvelle dans le monde catholique. Voir l'article de M. Moré dans *Dieu Vivant*, cahier 23, sur ses applications en ce qui concerne sainte Thérèse de Lisieux et Léon Bloy.

(*Jean* 3, 16), celle enfin de l'Esprit du Père reposant sur le Verbe fait chair, et déifiant cette chair à jamais sacrée [1], Esprit que le Christ envoya sur terre à sa place, afin de parachever l'œuvre de notre sanctification ici-bas — alliance adoptive ramenant les brebis égarées au bercail, et où la Loi se supprime d'elle-même en l'achèvement de la bonne Nouvelle.

En fait, l'« Amour premier », seul incarné, n'est autre que « le Christ-Jésus maître de nos âmes » conquises de haute lutte, objet de nos désirs, inégalable modèle de « l'amour jusqu'à la mort ». A nous, fortifiés par le souffle de la Pentecôte toujours agissante, de l'imiter pour pénétrer à sa suite en cohéritiers au royaume de la joie sans fin.

En vrai Grec, Cabasilas ne se lasse pas d'exalter l'ineffable beauté vers laquelle déjà l'*Éros* dionysien attirait les âmes de désir. Pour lui, beauté et bonté, attributs divins essentiels, sont des termes équivalents, quasi interchangeables. Mais dans ce contexte toute la lumière irradiante se condense dans la nature humaine du Christ — la nôtre — « en laquelle, dira-t-il avec ferveur, Dieu déposa toute sa richesse ». Haute croyance, héritière elle aussi de la patristique. Et c'est par cette humanité, élevée au degré suprême de ses virtualités, que nous furent communiquées les merveilles de Dieu ; œuvres vives de l'« Amour qui aima premier », nous entraînant dans ce courant charismatique — mystère de foi — qui finit par capter toutes les puissances des cœurs émerveillés.

* * *

Le moment est venu de s'informer, de serrer de plus près la nature intime de ce sentiment omniprésent et omnipotent, tel qu'il figure dans l'œuvre cabasilienne. De toute évidence, il s'agit ici d'un amour *extatique*, d'un véritable *transcensus*, puisque de l'aveu même constamment réitéré de l'auteur, il est « sans mesure ni limite » (ceci rappelle la formule classique de saint Bernard), flot débordant tout rivage terrestre. Il émane

1. On sait que selon les anciens, ce sacre de la Personne — qui est, dans l'Église grecque, le mystère de la chrismation — s'accomplit pour Jésus au baptême du Jourdain, première théophanie de la Trinité.

d'en haut, passe à travers la personne du Sauveur ; issu de l'inépuisable plénitude de l'Un et Trine, il se déverse *ad extra* par bonté pure, comme degré suprême de l'infinie bienveillance divine. Telle fut la manifestation de l'*Éros ecstaticos* chez les premiers docteurs néo-platoniciens qui christianisèrent, en l'adoptant, l'antique concept — Origène et Grégoire de Nysse —bien antérieurement au pseudo-Denys qui fit de cet *Éros* le pôle d'attraction de l'esprit humain dans son ascension-retour au ciel intelligible.

Épuré, approfondi, affiné par des siècles de pensée et de sensibilité chrétiennes, l'*Éros* nouveau ne garda de son ancêtre que cet inaliénable caractère de frémissement nostalgique. Déjà sublimé chez le Socrate-Diotime du Symposion, bien qu'encore sous le signe de l'indigence et avide de possession, l'*Éros pneumaticos* des Pères se transforme à tel point que le désir n'y sera plus jamais égocentrique ou narcissiste. De plus en plus détaché du moi, entièrement aiguillé vers l'autre, il est porté vers le service et vers l'abnégation. A l'école de la Révélation, l'*Éros* chrétien devient la pure offrande de l'âme éclairée par la grâce. Il restera toujours «un feu dévorant», ce que prouve l'expérience millénaire des grands mystiques de l'Orient et de l'Occident [1]. Toute la spiritualité ancienne est garante de cette authenticité. C'est l'*ἔρως ἐνέργεια* de Maxime le Confesseur, auteur des Centuries sur la Charité, et profond interprète de toutes les manifestations-transfigurations de l'être sensible. Ce sont en premier lieu les *Homélies spirituelles* attribuées jusqu'en ces derniers temps à Macaire l'Égyptien, dont s'est abreuvée pendant des siècles l'ascèse mystique du monachisme oriental. Au point culminant de la vie ascétique à Byzance, apparaît le chef-d'œuvre de l'union mystique : les hymnes de l'amour divin de Syméon le Nouveau Théologien, qui vécut à la fin du Xe siècle et au début du XIe,

1. Le primat de l'amour sous toutes ses formes, mais toujours avec la prédominance d'*Éros* sur *Agapè*, reste le propre de toute la mystique chrétienne, éminemment personnaliste. Nous reviendrons à la fin de cette étude sur le prétendu conflit doctrinal entre ces deux figures de l'amour. Rappelons seulement ici l'explosion de l'amour-désir au XIIe siècle en Occident dans toute la spiritualité cistercienne. Cfr P. DUMONTIER, *Saint Bernard et la Bible*.

laissant un souvenir ineffaçable par les fulgurances de son extase pleinement vécue.

Cabasilas, qui écrivait, rappelons-le, près de cinq cents ans après saint Syméon, en pleine renaissance hésychaste où florissait l'oraison effective (dite *monologistos*, ou prière au très doux Jésus), ne pouvait ignorer ces splendides réalisations. Sa doctrine de l'Eucharistie, conçue traditionnellement d'après la symbolique nuptiale, et formant le centre même de sa doctrine de l'amour, est là pour en témoigner. Mais ce docteur de la grâce sacramentelle n'a pas été qu'un simple écho de ses illustres prédécesseurs ; il fut un novateur authentique. Son originalité, sur le point précis de l'amour divin, fondement de tous les charismes, est incontestable. D'abord, cet amour qui est transport ou sortie de soi *(ecstasis)*, il l'implante, sans en changer en quoi que ce soit la propriété spécifique, au cœur bienheureux du Sauveur [1]. Il « christifie » cet amour, pour en faire, par voie de conséquence, l'amour exemplaire. Nous l'avons déjà vu dans les textes cités. Le cœur du Christ étant identifié par Cabasilas avec la tête du Corps mystique, organisme spirituel dont chaque membre en particulier est partie intégrante, son amour se communique à tout participant à la vie des mystères. Et cela se fait par l'opération de l'Esprit, qui met en branle les énergies accumulées en ce tabernacle sacré ; d'où transmission de l'archétype à son image créée, « amour second », imitant l'« Amour premier », suivant de près sa trace dans la voie qu'il nous a ouverte. Nous sommes ici en présence d'un véritable envahissement, à entendre notre auteur qui déclare : « Plus rien ne peut subsister, plus rien ne peut plus être introduit en notre cœur, lorsque le Christ l'emplit et nous enveloppe de toutes parts » (p. 99). Encore une fois, investissement absolu et préparé de loin, déjà imprégné dans la créature-image. Telle une semence jetée dans un terrain fécondé, le germe croît et se développe, évolution naturelle dirigée par la volonté humaine, ce principe dynamique de toute l'anthropologie préaugustinienne. Ainsi

1. Consulter sur la doctrine de la *μακαρία καρδία* chez Cabasilas la substantielle étude du P. SALAVILLE, *Le Christocentrisme de Nicolas Cabasilas* dans les *Échos d'Orient*, 1936, p. 162 sv., et notre article *Le Cœur théandrique* dans *Irénikon*, même année, p. 652 sv.,

l'amour de l'homme étroitement moulé sur l'amour de Dieu « qui est Amour », et le reflétant ici-bas, portera des fruits abondants et pourra atteindre à la cime de la perfection chrétienne. C'est alors que l'inamissible image de Dieu deviendra, dans la créature rachetée et nourrie de la sève divine, l'icone vivante du Seigneur — non plus ressemblance, mais similitude.

* * *

En orientant ainsi l'influence de l'*Éros*, se déversant de la source même du « cœur pur » par excellence dans les cœurs des choisis, l'auteur de la *Vita in Christo* n'isole pas l'action propre de la contemplation qui tend, dans l'Église grecque, à absorber les puissances de l'âme en prière [1]. L'existentialisme pragmatique de Cabasilas, si l'on peut ainsi parler, le préserve d'une telle absorption et ceci nous paraît d'importance. Manifestement le grand mystagogue aspire à l'épanouissement d'une harmonie où l'*Éros* divin inculque au peuple choisi la vertu héroïque des actuations humaines. N'était-ce pas au demeurant la vocation même de l'Adam édénique, énoncée et tant prônée par Maxime le Confesseur ?

Aux yeux de Cabasilas, l'impulsion d'en haut, indispensable pour déclencher et promouvoir l'énergie voulue dans la race humaine déchue et rachetée, doit posséder une force supérieure, s'être instaurée dans les profondeurs même de l'être en devenir, force qui arrache cet être à toute contingence, à toute appropriation, bouleverse et transcende son économie entière. A ce brandon, étincelle divine qui allume le foyer dans l'âme, Cabasilas donne un nom nouveau : non plus *ἔρως* mais *φίλτρον*, mot extrêmement rare, exceptionnel chez les Pères, prestigieux et troublant, parce qu'évocateur d'enchantement et de magie [2],

1. Cette observation s'applique moins à l'Église russe où l'esprit apostolique s'allie davantage à l'ascèse. En étudiant les grandes lignes de la pensée cabasilienne, on peut se demander si le fait (établi par le P. Salaville) de la « laïcité » de l'auteur n'aiguille pas cette pensée dans le sens d'un volontarisme actif qui n'a, d'ailleurs, jamais perdu le sens si byzantin du mystère.

2. Et ne serait-ce pas pour cette raison que le palamite Cabasilas se tient dans son œuvre si loin de l'*hesychia* propre aux moines athonites ?

nom plus que nul autre lié à la substance de la chose désignée à son identité véritable. Or, c'est un des termes les plus usités dans le riche vocabulaire affectif cabasilien (*πόθος*, *φιλία*, *ἀγάπη*). A lui seul, le mot *φίλτρον* est créateur d'images somptueuses, de suavités inconnues ; il suffit pour qualifier la vraie nature de l'amour divin, tel que l'entend le maître byzantin. En lui s'intègrent tous les éléments de sa doctrine, intérieurement unifiée et traversée par ce mystérieux fluide.

Chose curieuse et imprévue, ce *φίλτρον*, tout en éveillant le souvenir de l'*Éros* dionysien, s'apparente à certaines réminiscences bibliques. Non seulement au *Cantique des Cantiques*, sur lequel ont glosé tous les docteurs de l'Église, mais encore à l'amour du « Dieu jaloux », maître de la Vigne qu'il planta, et qui, malgré ses soins tomba en deshérence ; à l'époux d'Israël, nation élue et adultère, maintes fois condamnée comme telle par la voix des prophètes. Sans doute Cabasilas ne se réfère nulle part à cet anthropomorphisme scripturaire ; mais son accent, passionnément personnel invite spontanément à de tels rapprochements. Son érotique s'y accorde plus, avouons-le, qu'avec la métaphysique platonisante des Idées pures.

Autre constatation plus surprenante encore : cet amour éminemment pathétique appartiendrait, nous l'avons vu, au Verbe incarné lui-même, violant de ce fait l'imprescriptible loi de l'impassible nature divine. C'est lui qui fonda la rédemption sur cet appel ardent et nostalgique du désir que l'on trouve dans cette parole de l'évangile : « Je suis venu apporter le feu sur la terre et combien j'ai désiré qu'il s'allume ! » (*Lc*, 12, 49), ce feu de l'amour, dont les langues brûlantes descendirent au cénacle en pluie de charismes sur l'Église, née de l'eau de l'humilité et du sang du sacrifice.

Tout concorde pour soutenir la thèse défendue par Cabasilas qui déclare formellement : « C'est bien le *φίλτρον* — fol amour [1] — qui a conduit ici-bas le Législateur ; et son incarnation est

W. Cass, dans l'Introduction à l'édition grecque de la *Vita in Christo*, ne cite qu'un seul texte patristique, celui de Théodoret (école d'Antioche) où ce mot se retrouve appliqué à l'amour des martyrs chrétiens, ce qui nous paraît très significatif.

1. C'est ainsi que le traduit, et avec raison, Broussaleux.

encore un effet de cette Loi de l'Esprit qui seule a infusé aux hommes le véritable amour de Dieu » (p. 163). Emporté par le flot de son émotion, l'auteur de la *Vita in Christo* se répand en de nouvelles invocations, vraie litanie de gratitude éperdue :

« O Bonté ineffable ! Non seulement il nous aime avec une telle fougue, mais encore c'est à ce point, qu'il apprécie notre amour pour lui et fait tout pour conquérir cet amour. Pour qui donc a-t-il fait le ciel et la terre, et le soleil et tout l'univers visible et la beauté du monde invisible... si ce n'est pour attirer vers lui et se faire aimer ? Tout comme les amants les plus fervents, il étale sa sagesse, sa bonté, ses talents pour inspirer l'amour » (p. 164).

Et le *leitmotiv* central se déroulant en vagues successives, aborde à l'aveu de l'appât divin : « Le Christ accepte notre amour comme un don qui le compense de tout ce qu'il nous a octroyé ». Don mutuel, don exhaustif.

Voilà pour les avances du Sauveur, dont l'amour nous est présenté comme anthropocentrique par excellence *ἀνθρωπόφιλτρον* et qui, ainsi que le dit ailleurs Cabasilas, « polarise toutes nos aspirations ». Il n'y aura donc pas, à proprement parler, alternance ou succession, mais coïncidence des deux amours qui se retrouvent face à face dans une rencontre fulgurante. Car « c'est en fonction du Christ qu'a été créé le cœur humain comme un immense écrin, assez vaste pour contenir Dieu même, car l'âme a soif d'infini ». Et cette conclusion, qui met tout au point : « L'œil a été créé pour la lumière, l'oreille pour les sons, toute chose pour sa fin, et le désir de l'âme pour s'élancer vers le Christ » (p. 79). Quelle assurance et quel frémissement dans cette profession de foi, toute théocentrique, mais qui assigne une place de choix à l'amoureuse adoration du Seigneur. L'inextinguible soif du « cerf altéré » (ps. 41) est ici le principe moteur de l'unique désir dont l'âme, appelée avant d'être élue, se trouve investie. L'expression exhaustive en sera, encore une fois, le don de soi, l'objet du désir, tourment cruel et suave des cœurs inassouvis en quête du souverain Bien.

* * *

Ayant déjà montré ces tourments qui n'ont qu'une seule fin, à

savoir la personne du Bien-Aimé, Cabasilas s'interroge sur la possibilité même et sur l'origine d'un tel amour. La réponse à laquelle il revient à mainte reprise est caractéristique de toute sa formation, ainsi que de ses tendances personnelles. Il n'hésite pas en effet à proclamer « qu'on ne peut s'éprendre de quoi que ce soit sans en connaître tout d'abord la beauté », et avec plus de précision encore : « C'est la connaissance qui engendre l'amour » (p. 71 et 75). Rien de plus net. Mais de quelle connaissance s'agit-il ? De toute évidence, non pas d'une connaissance poétique ni même d'intuition à proprement parler, mais d'une expérience vécue *in vivo*. Connaissance autrement plus profonde et réelle, nous dira-t-il, que celle acquise par l'enseignement d'autrui, car connaître expérimentalement c'est atteindre directement l'objet. Alors « sa forme s'imprime dans l'âme et le reflet fidèle de cet objet éveille le désir » (p. 72). Voilà qui est clair ; nous sommes ici en présence d'une *épignose* déjà connue sous ce nom dans l'antiquité chrétienne depuis saint Paul. Ce mot revient également sous la plume de Cabasilas et désigne effectivement une illumination soudaine [1]. Une certaine différence existe cependant entre ces deux épignoses. Celle des anciens spirituels élaborait dans le champ clos de la métaphysique, la *theoria* de la doctrine monastique ; celle de Cabasilas se présente, elle, comme une révélation charismatique *in se*. Elle n'est donc rien autre, en première instance, que la grâce même des sacrements initiateurs, la véritable « forme de Dieu » — εἶδος τοῦ Θεοῦ. Moment suprême où, au baptême (φωτισμός) « le rayon divin vient toucher imperceptiblement l'âme », lui conférant en cet éclair la connaissance avec l'avant-goût sensible de Dieu. Et c'est bien ainsi que Nicolas Cabasilas entend cette vérité énoncée par lui : « Plus on connaît, plus on aime », la force vive du senti-

1. Cette connaissance « pneumatophore » a été métaphysiquement justifiée, avec une même attache étroite à la doctrine de l'Amour de Dieu, et dans l'école du désert chez Évagre le Pontique, et chez Maxime le Confesseur. Ajoutons que l'identification de connaître et d'aimer, familière à ces maîtres, se retrouve au moyen âge cistercien chez Guillaume de Saint-Thierry dans sa célèbre phrase « *amor intellectus est* ». Cfr, sur ce dernier, les importantes études de dom Déchanet, à qui l'on doit les premiers rapprochements entre cet ami de saint Bernard et les docteurs grecs.

ment se *manifestant* selon le degré de perception du sujet. De là cette autre formule très cabasilienne : « L'amour est en équivalence avec la beauté qui l'inspire ». Aussi la véritable connaissance du Christ sera-t-elle chez lui le début de la vie bienheureuse, « pour ceux qui ont été blessés par le divin Époux en personne ». Tout se recoupe ainsi.

D'autre part, le maître qui possédait un sens si délié des réalités symboliques, maintient, en tant que volontariste convaincu, tous les droits de notre liberté optative, et fait de l'amour ainsi conçu une jouissance de la volonté. Mais seuls les grands amants qui aiment passionnément pratiquent en fidélité, à l'exemple du Christ, cet « amour en exercice », comme l'appelle Cabasilas et, qui selon lui « entreprend et accomplit des œuvres dépassant toute imagination ».

Le thème de la *mimesis* se développe ici sur deux lignes convergentes. D'un côté l'état extatique pur, éternel miracle du *philtron,* qui verse aux parfaits amants l'exaltante ébriété : non celle du délire de l'inconscience, mais la superconscience de la « sobre ivresse », cette mémoire des élus [1], vision intérieure, saisie immédiate de l'objet en l'élan-transport qui embrase instantanément l'âme où resplendit le Seigneur », comme le dit Cabasilas, et l'entraîne à suivre le Dieu, incarné, crucifié et mourant.

Donc, voie étroite de l'amour sacrificiel, mais en même temps cet amour déjà transfiguré sera le triomphe du libre arbitre, en lequel consiste, affirme-t-il superbement, « le tout de l'homme ». Tout concourt ainsi à la même fin, à l'union avec le Bien-Aimé. Et cela, parce que, nous explique-t-on, toute amitié humaine, et à plus forte raison la *φιλία* divine y aboutit nécessairement. Or il va de soi que pour les amis (*φίλοι*) du Christ, cette

1. Ce motif typiquement oriental, bien qu'ayant son antécédent chez saint Paul lui-même, traverse comme en fil rouge la spiritualité des Pères grecs (à commencer par Grégoire de Nysse), subissant une assez profonde modification aux siècles suivants sous l'influence de l'ascèse strictement monastique. De la formule ancienne, on retient la *sobrietas* (*νῆψις*), laissant s'évaporer la *μέθη* ou ivresse pure. Ici reparaît le motif signalé plus haut, de la consubstantialité mystique du Bien-Aimé avec l'ami ; appliquée directement aux grands amants de la chrétienté, il prend toute sa signification et toute sa dimension, accentuant ainsi la nature spécifique de l'*amour de Dieu* originel.

union est plus étroite, plus profonde que nulle autre. Et Cabasilas enchaîne aussitôt, revenant à l'idée qui lui est si chère : « Les esprits des bienheureux... adhèrent plus intimement au Christ qu'à leur propre substance... aiment le Christ plus qu'eux-mêmes » (p. 32) ; pour conclure : « L'union mystique de l'âme avec Dieu dépasse toute comparaison humaine et ne souffre aucune comparaison ».

Puisqu'il en est ainsi, puisque l'amour exemplaire du Christ, tel qu'il nous est présenté dans l'œuvre cabasilienne, est tissé dans la trame, dans l'épaisseur même du dépassement, de l'*excessus mentis* (pris dans le sens de l'« impensable par excès ») on comprend que le docteur byzantin de l'amour de Dieu découvre le modèle parfait de la réponse humaine à l'appel divin chez ces héros du surhumain, les martyrs, ou témoins de la vérité crucifiée. Avec quel émoi et quelle ferveur recherche-t-il en eux les effets surnaturels ! Toutes les fulgurances du *φίλτρον* prouvent par là l'authenticité de cette expérience vraiment plénière, unique en son genre. C'est pourquoi nous avons cru indispensable de mettre en relief cette ultime *πεῖρα τοῦ θεοῦ* qui clôt, sur la note la plus haute, toute la démonstration de la thèse cabasilienne de l'amour de Dieu conçu comme extase du *φίλτρον* [1], et sur laquelle nous reviendrons dans une autre étude.

M. LOT-BORODINE.

1. Au sujet de cette thèse, nous tenons à dire qu'aucun mystique chrétien ne souscrirait à la prétendue incompatibilité d'*Éros* et d'*Agapè* de Nygren et de tous ses disciples protestants. Ces deux aspects de l'amour de Dieu ne sont nullement antithétiques, mais corrélatifs, représentant des moments différents et surtout une tonalité autre. Le climat d'*Éros-philtron* est celui d'une intense nostalgie, inséparable d'une certaine tension émotive, comme nous venons de le voir, au cœur même de l'Homme-Dieu. État parfois douloureux, à force de cette intensité où la langueur qui en découle implique la présence d'une blessure, rendue familière à la langue de toutes les passions amoureuses ici-bas. État qui s'achève dans l'extase de la vie unitive avec la joie parfaite de l'accomplissement, ainsi que nous le montre l'exemple de la mort d'amour dans le martyre. Chez les citoyens de la Jérusalem céleste, *avoir* et *être* se fondant ensemble, l'*Agapè* sera le lieu de rafraîchissement de la paix immuable dans le « face-à-face » béatifique. La doctrine de Cabasilas apporte donc le correctif postulé par les théologiens catholiques à la thèse de Nygren. (Cfr notamment L. BOUYER, *L'École de Lund*, dans *Irénikon*, t. XVII (1945), p. 44 sv. Cfr aussi A. FEUILLET, *Le Cantique des Cantiques*, Paris, 1953, p. 120, note).

Chronique religieuse.[1]

Église catholique. – L'Encyclique que S. S. PIE XII a adressée au monde catholique à l'occasion du centenaire de la définition du dogme de l'Immaculée Conception fait mention de l'ÉGLISE PERSÉCUTÉE de l'Est [2].

« Tout le monde sait les tribulations que traverse l'Église en certaines régions ainsi que les mensonges, calomnies et ravages dont elle est victime ; qu'en certains lieux, les pasteurs sont misérablement dispersés, emprisonnés sans motif ou entravés dans leur ministère à tel point qu'ils ne peuvent l'exercer comme il convient. Tout le monde sait enfin qu'en ces contrées, les catholiques ne peuvent avoir leurs propres écoles, ni enseigner, défendre, propager publiquement par la presse la doctrine chrétienne, ni éduquer convenablement la jeunesse selon ses enseignements ».

En exhortant les fidèles à la prière, le Saint-Père invite également les frères séparés à s'unir à ces supplications collectives afin que, par l'intercession de la Mère du divin Rédempteur, l'Église puisse jouir partout de la liberté qui lui est due et que l'unité de tous les chrétiens se réalise.

Un LIVRE BLANC sur la persécution religieuse en UKRAINE vient de paraître [3]. Il est préfacé par S. Exc. Mgr J. BUČKO, visiteur apostolique des Ukrainiens catholiques en Europe occidentale. Sur les 60 millions de catholiques qui subissent aujourd'hui le joug d'un régime hostile, les premières victimes furent cinq millions d'Ukrainiens avec dix de leurs évêques. Tout récemment encore, nous avons signalé combien le Patriarcat de Moscou rencontre de difficultés avec ces nouvelles ouailles [4].

Le journal hebdomadaire *Katholiki*, édité à Athènes, a célébré

1. Pour les sigles, voir le premier fascicule de l'année.
2. Cfr *OR* 27 sept., enc. *Fulgens Corona* ; tr. fr. *DC* 18 oct.
3. *White Book on the Religious Persecution in Ukraine. First Victims of Communism.* Rome, 1953, 114 p.
4. Cfr Chronique 1953, p. 284-285.

son 25e ANNIVERSAIRE et publié à cette occasion un numéro jubilaire [1].

Église en U. R. S. S. — Le *Journal du Patriarcat de Moscou*, nº 6 (juin), rappelle les événements des 8-10 mars 1946 au cours desquels la chrétienté gréco-catholique de l'Ukraine occidentale fut rattachée à l'Église orthodoxe russe. Il s'agit d'une note relative à la fête patronale de la cathédrale de SAINT-GEORGES à Lvov, l'ancienne cathédrale des métropolites gréco-catholiques [2]. Cette note révèle qu'au cours des cinq dernières années l'intérieur de la cathédrale a changé d'aspect. L'archevêque MACAIRE (actuellement chef de l'Église orthodoxe polonaise) avait déjà fait éloigner de l'iconostase les icones de facture « catholique » pour les remplacer par des icones orthodoxes. Sous le gouvernement de l'archevêque actuel de Lvov et Tarnopol, Mgr PANCRACE, l'iconostase lui-même a été modifié. Au-dessus de l'iconostase, le vide béant a été comblé par une boiserie dorée, au milieu de laquelle se trouve placée l'icone de la Vierge de Počaev, ornée d'une auréole d'or et éclairée par des ampoules électriques. Derrière les portes royales renouvelées on a actuellement suspendu un rideau épais (« autrefois manquant »). « Les vases sacrés uniates qui ne correspondent pas au rite orthodoxe ont été remplacés par d'autres du modèle usité dans l'Église orthodoxe. Un œil attentif remarquera encore bien d'autres changements dans le sens orthodoxe » [3].

Le même numéro du Journal contient un compte rendu dé-

1. *Katholiki* du 2 octobre relate la visite que, le 25 septembre, le maréchal PAPAGOS, Premier Ministre du Gouvernement grec, a faite au Pape. Il fut accompagné entre autres par le Ministre des Affaires Étrangères M. STÉPHANOPOULOS. Le nº du 4 septembre annonce le décès à Athènes de la Supérieure du monastère de la Pammakaristos, Mère IRÈNE CALAVASSY.

2. Cfr *ŽMP*, nº 6, p. 58-59.

3. *La Voix chrétienne*, hebdomadaire ukrainien catholique (Munich), du 1er novembre, jour où en 1944 est décédé le métropolite Mgr André SZEPTYCKIJ, publie en grand format une photo de l'église en question, avec en-dessous les mots : « La cathédrale de Saint-Georges à Lvov, témoin de notre gloire et de notre affliction ». — Puisse-t-elle bientôt devenir un témoin de paix et d'unité chrétienne, sans toutefois trop changer d'« aspect » ; à moins qu'on ne désire peut-être y supprimer les petites lampes électriques...

taillé, avec plusieurs photographies, du séjour d'une délégation du patriarcat d'Antioche en U.R.S.S. au cours du mois de mai dernier [1].

Le nº 7 donne un rapport de la délégation russe qui assista à l'intronisation du nouveau patriarche bulgare, le 10 mai dernier. On y trouve aussi quelques pages sur saint SÉRAFIM de Sarov dont partout, en U. R. S. S. comme ailleurs, on a célébré le cinquantième anniversaire de canonisation (19 juillet 1903).

Des PUBLICATIONS ANTIRELIGIEUSES continuent à mettre leurs lecteurs en garde contre les vieux « préjugés religieux ». Selon un article récent du *Krokodil* sur la région de Tichvin, on voit dans beaucoup de maisons, même chez les communistes, des icones placées à la place d'honneur. Même les propagandistes de la « Société des Études politiques et scientifiques » (nouvelle forme de l'union des sans-Dieu militants d'autrefois) se rendent à la messe dominicale, aux mariages religieux de leurs amis et se signent. Le journal se demande ce que font les différents organismes du parti pour éclairer le public et pour libérer le peuple de la superstition. Le *Gosizdat* (Éditions d'État) vient encore de faire paraître un livre profondément antichrétien signé par N. K. AMOSOV et intitulé : *Les origines et le sens réactionnaire du christianisme.* L'A. y donne entre autres une série de conseils détaillés aux propagandistes athées sur la façon de faire des conférences antireligieuses devant les masses ouvrières et paysannes [2].

Le *Journal du Patriarcat*, nº 8 (aout), reproduit la communication suivante parue dans l'*Izvestija* de 18 août :

« A Moscou est rentré de Finlande le Métropolite Nicolas de

1. Cfr Chronique 1953, p. 296.
2. Cfr *CIP* 5 et 15 sept. Notons ici qu'en Allemagne orientale a été répandue au mois d'août une traduction allemande de l'article de P. F. KOLONICKIJ, *La morale communiste et la morale religieuse*, publié en novembre 1951 dans *Le Jeune Bolchevik* (nº 21) et paru ensuite en forme de brochure de 32 pages en juillet 1952 à Moscou, au tirage de 170.000 exemplaires (un long extrait dans *DC* 7-21 sept. 1952, col. 1136-1144). En Allemagne également c'est l'organisation de la jeunesse (*Mouvement de la Jeunesse allemande libre*) qui s'occupe de cette propagande.

Kruticy et Koloma, ayant effectué ce voyage à l'invitation de l'association « Finlande-Union Soviétique ». Il a visité plusieurs villes finlandaises, où il a fait des conférences sur la liberté religieuse en U.R.S.S., sur la vie de l'Église orthodoxe russe et sa lutte pour la paix. Le Métropolite Nicolas a été reçu par le président de la République J. Paasikivi (Tass) ».

Émigration russe.. — A Liège a eu lieu le 20 septembre dernier la CONSÉCRATION d'une nouvelle église russe. Le protopresbytre V. ROMENSKIJ, chef de cette paroisse, a mis en relief dans son allocution que cette construction était le fruit d'une grande solidarité chrétienne ; elle a pu être réalisée grâce à des secours venant de différentes parties du pays.

Le SACRE épiscopal du R. P. GEORGES (Tarasov) de Bruxelles a eu lieu à Paris le 4 octobre.

Une vingtaine de futurs prêtres et diacres orthodoxes — russes, polonais, ukrainiens, bulgares, serbes et roumains — se sont rencontrés à Schmie (Wurtemberg, Allemagne) du 24 au 30 octobre pour examiner avec leurs supérieurs et professeurs certains problèmes qui se posent aux paroisses de réfugiés. L'archevêque PHILOTHÉE de Hambourg assistait à la conférence qui était dirigée par le Dr. von STAA de l'Église évangélique du Hanovre et par le Dr. GALLIN de Munich, représentant du Conseil œcuménique. Notons au nombre des sujets étudiés : Qu'est-ce que l'Orthodoxie ? — Le prêtre orthodoxe dans la paroisse. — L'Église orthodoxe entre le protestantisme et le catholicisme. — Le sacrement de la confession dans l'Église orthodoxe [1].

Allemagne. — Le pasteur Richard BAUMANN de Tubingue, auteur bien connu de deux livres sur des thèmes en relation avec le catholicisme et la primauté papale [2], a été relevé de ses fonctions par décret de la *Landeskirche* de Wurtemberg du 4 août 1953. On lui reproche d'avoir, dans ses idées ouvertement affichées depuis des années, abandonné l'évangile de Jésus-

1. Cfr *SŒPI*, 6 nov.
2. *Des Petrus Bekenntnis und Schlüssel* (1950) et *Evangelische Romfahrt* (1951).

Christ selon la portée biblique et réformée, et cela sur des points essentiels, en les subordonnant à des prétentions et des pensées humaines [1]. Le pasteur Baumann n'exigeait rien moins qu'une réunion avec le siège romain. Le procès a rencontré de l'opposition de la part de certains milieux luthériens qui, tout en désapprouvant les idées baumanniennes, voient dans cette condamnation un excès de discipline en matière de doctrine, comme ce fut aussi le cas lors des discussions soulevées à propos de l'exégèse de Bultmann.

États-Unis. — L'archevêque MICHEL de New-York, chef du diocèse orthodoxe grec des deux Amériques, a entrepris une campagne tendant à la reconnaissance de l'Église orthodoxe aux U.S.A. sur le même plan national que les autres grands groupements confessionnels d'Amérique : protestant, catholique et israélite. Jusqu'ici trois états — New-York, Wisconsin et Massachusetts — ont légalement reconnu l'Église orthodoxe. Reste encore à obtenir l'approbation du Congrès. L'Église orthodoxe aux Amériques compte, selon Mgr Michel, 5 millions de fidèles [2].

Pays-Bas — Les 6 et 7 septembre une CONFÉRENCE DE JEUNESSE convoquée par la princesse WILHELMINE des Pays-Bas a eu lieu au palais Het Loo à Apeldoorn. Le congrès a réuni vingt-cinq représentants de la jeunesse chrétienne d'Europe et des organisations mondiales de jeunesse chrétienne. En conclusion des discussions, les délégués élaborèrent une déclaration en vue d'une action œcuménique assurant une plus grande collaboration et solidarité en matière de responsabilités sociales [3].

1. Dans *Amtsblatt*, Bd 35, nº 36 (4 sept.) ; cfr *HK*, nov., p. 68.
2. Cfr *SŒPI*, 2 oct. L'*Annuaire* des Églises américaines de 1953, publié par le Conseil national des Églises du Christ aux U.S.A., donne pour les États-Unis le chiffre de 2.353.783.
3. Du 13 au 16 oct., en Suisse, à Beguins s/Gland, une conférence de mouvements de jeunesse chrétienne d'Europe s'est occupée des mêmes questions en soulignant la même urgence de collaboration. On a proposé de charger un secrétaire européen de la mission de rester en contact avec le Département de Jeunesse du Conseil œcuménique et avec les conseils nationaux de jeunesse, spécialement en vue d'un renouveau spirituel inspiré par l'étude du thème de la prochaine Assemblée d'Evanston, *le Christ, espoir du monde*. A cette occasion le R. P. Maurice VILLAIN a parlé du catholicisme par rapport au mouvement œcuménique.

La Hollande a aussi son cas « Baumann », *mutatis, mutandis.* Il s'agit du pasteur J. Loos du *Hilversum Convent*, et d'un mouvement Haute-Église dans le calvinisme néerlandais [1]. Suspendu de sa charge pastorale depuis déjà deux ans, le pasteur Loos a été sommé de se prononcer nettement pour ou contre le caractère réformé de l'État et du peuple néerlandais, comme l'entend l'Église réformée des Pays-Bas [2].

Suède. — Le prince Oscar BERNADOTTE de Suède, une des personnalités chrétiennes les plus représentatives de son pays, est décédé au début du mois d'octobre à l'âge de 93 ans. Ami du Dr. John MOTT et du Dr. Carl FRIES, il a, tout comme eux, joué un rôle de premier plan dans les Unions chrétiennes des jeunes gens. Nommé président des organisations de Suède en 1892, il occupa ces fonctions pendant plus de 50 ans.

Relations interorthodoxes.

Dans la lettre du patriarche ALEXIS au patriarche œcuménique ATHÉNAGORE, que nous avons récemment analysée [3], un des points soulevés avait trait à la situation du MONT ATHOS. Plusieurs revues ecclésiastiques d'Europe orientale se sont occupées ces derniers temps de la Sainte Montagne, mettant en relief l'importance qu'ont eue dans le passé des monastères tels que ZOGRAPHOU (bulgare), CHILANDAR [4] (serbe) ou VATOPÉDI, pour le soutien de la vie orthodoxe sous la domination turque. On insiste pour que l'Athos continue à demeurer un centre monastique panorthodoxe, sans distinction de nationalités [5].

Le nº 2 (1953) d'*Ortodoxia*, organe du patriarcat roumain, est entièrement consacré au « PROBLÈME DU MONT ATHOS » [6]. Une première étude (p. 178-205), signée « Ortodoxia », souligne

1. Cfr Chronique 1952, p. 63 et 287.
2. Cfr *PNHK*, 19 sept., p. 4-5, et 3 oct., p. 5.
3. Cfr Chronique 1953, p. 294-295.
4. Cfr Chronique 1953, p. 48.
5. Cfr *Biserica Ortodoxă Română*, nº 2, 1953, p. 219 ss. Aussi *ŽMP*, 1952, nº 6, *La Sainte Montagne de l'Athos.*
6. Sauf le premier article qui commémore les 5 ans de l'élévation à la dignité patriarcale du patriarche JUSTINIEN (Marina).

tout particulièrement le caractère « orthodoxe œcuménique » de la question. Elle rappelle l'état d'autonomie politique et ecclésiastique de l'Athos dans le passé, avec sa population cosmopolite et sa législation propre. Depuis 1912 la Sainte Montagne a perdu de son indépendance tant dans le domaine politique qu'ecclésiastique. Elle se trouve actuellement sous la juridiction immédiate et exclusive du Patriarcat œcuménique. Les rapports hiérarchiques entre les monastères athonites non grecs et leurs pays d'origine sont rompus. Les droits des Églises orthodoxes non grecques sont passés sous silence dans le statut de 1926 et ils sont restés ignorés depuis. Bien plus : « Toutes les mesures prises depuis 40 ans à propos de l'Athos ont annulé son caractère orthodoxe œcuménique pour le transformer en une communauté monacale exclusivement grecque ». L'article attribue à cela la décadence de l'Athos.

L'adhésion, en 1951, au plan Marshall ne constituerait qu'un faux remède. L'A. rappelle ensuite le rôle de l'Église orthodoxe roumaine au Mont Athos. Après les empereurs byzantins, les Roumains ont été les plus grands fondateurs des établissements athonites. Vers 1850, un huitième des terres des deux principautés, soit environ un million d'hectares, appartenait aux monastères « dédiés » roumains (25 couvent, 10 skites et 3 églises) qui soutenaient ceux de l'Athos.

Sur la base de tout ce qui précède, l'Église orthodoxe roumaine pense avoir le droit de formuler les revendications suivantes :

1) L'assurance du libre accès pour les moines roumains et l'éloignement de tout obstacle de nature à empêcher leur établissement stable sur l'Athos.

2) L'assurance pour les moines ainsi établis de pouvoir garder la qualité de citoyen de leur patrie afin que, dans leur pays, ils puissent jouir des droits civils et à l'étranger de la protection de l'État roumain.

3) L'assurance du libre accès pour les pèlerins et les hommes de science roumains qui seraient désireux d'y faire des recherches historiques, iconographiques, liturgiques, etc.

4) La possibilité d'ériger les skites roumains de Prodromos et de Lakkos au rang de monastères « souverains », en leur reconnaissant tous les droits dont jouissent les 20 autres monastères souverains actuels de la Sainte Montagne.

5) La cession du monastère de Coutloumous aux moines roumains, ce couvent étant une fondation roumaine et « la Laure, des Pays roumains ».

6) L'assurance donnée au S[t]. Synode de l'Église orthodoxe roumaine d'avoir le droit de veiller à l'entretien matériel des établissements et des moines roumains de la Sainte Montagne, de même qu'à leur formation et culture religieuses par des moyens appropriés : ateliers, écoles, publications, etc.

L'article se termine comme suit : « En formulant ces revendications fondées sur ce qui vient d'être dit, l'Église orthodoxe roumaine est convaincue que le patriarcat œcuménique appréciera leur bien-fondé et s'arrêtera avant tout aux intérêts supérieurs de l'Orthodoxie et à la bonne entente au sein de l'œcuménicité orthodoxe ».

Quatre autres exposés font suite à cet article : T. BODOGAE : *La tradition de la Sainte Montagne dans la vie des peuples orthodoxes* (p. 206-219, étude bien documentée).

E. BRANIȘTE : *Le rôle de l'Athos dans l'histoire du culte orthodoxe* (p. 220-237).

Gh. I. MOISESCU : *La contribution roumaine à l'entretien du Mont Athos au cours des siècles* (p. 238-278).

Al. I. CIUREA : *Les époques et les aspects principaux de l'influence de la Sainte Montagne sur la vie religieuse des Pays Roumains* (p. 279-294).

Le dernier article se termine par cette phrase qui caractérise bien tout l'ensemble : « L'Athos n'a jamais appartenu à la Grèce, mais à l'Orthodoxie œcuménique tout entière »[1].

1. Voir aussi la critique qu'*Ekklisia* du 15 mars a publié sur un passage de l'article du R. P. Basile KRIVOCHÉINE paru dans *The Christian East* (cfr *Irénikon* 1952, p. 389). L'auteur de cette critique attire l'attention sur un texte des *Actes* de la Conférence des Églises Autocéphales Orthodoxes à Moscou, 1948 (t. II, p. 340), où il est avoué que « l'intolérance des moines non grecs du Mont Athos, surtout celle des moines russes, notamment de certains d'entre eux à la vue étroite, obligea même un hiérarque aussi sublime que fut le Patriarche de Constantinople, Joachim III, à approuver, le 31 octobre 1911, les Statuts mettant sous tous les rapports en évidence la priorité au Mont Athos de la situation juridique de la nationalité grecque, et ceci malgré la prépondérance d'éléments non grecs : Russes, Bulgares, Serbes et Roumains ». Le P. Krivochéine, dans une réponse (*The Christian East*, été 1953, p. 171) explique sa pensée sur le caractère universellement orthodoxe du monachisme athonite. L'A. y

Le *Journal du Patriarcat de Moscou*, nº 8 (août), contient un article de A. VEDERNIKOV, *Sur la question du Prosynode* (p. 47-53). Y sont encore une fois énumérés et détaillés les griefs contre le Patriarcat œcuménique, tels que nous les connaissons déjà par la longue lettre que le Patriarche ALEXIS adressa en mars dernier au Patriarche ATHÉNAGORE [1]. Le Patriarcat de Constantinople n'a pas réussi à convoquer le prosynode panorthodoxe si longtemps attendu et si urgent, parce que, explique cet article, par son attitude autoritaire il a affaibli les liens entre les Églises orthodoxes, de sorte que l'entente est devenue impossible.

Le problème des NATIONALISMES au sein de l'Orthodoxie constitue un sujet de préoccupation fréquente chez nombre d'orthodoxes d'aujourd'hui. Nous en trouvons encore un indice dans un article paru dans la *Nouvelle Égypte* à propos d'un livre édité par le « Conseil suprême des Égyptiens orthodoxes » sur les droits des autochtones. « Là toutefois, y lit-on, où le phylétisme et l'ethnisme apparaissent comme le critère principal des revendications et des droits, ne vit pas le véritable esprit de l'Église. Les enfants de l'Église ne sont pas égyptiens ou grecs, mais enfants sans distinction *phylétique* » [2].

Pantainos, l'organe du Patriarcat d'Alexandrie, a exprimé son indignation et sa tristesse du fait que, selon *Apostolos Andreas* (Constantinople), le patriarche d'Antioche aurait remis au patriarche œcuménique des renseignements sur la situation actuelle du patriarcat d'Alexandrie et qu'à la suite de cela, un exposé de la Commission canonique aurait été lu devant le Saint-Synode sur des questions concernant le patriarcat d'Alexandrie. Tout

souligne même que la Sainte Montagne a, dès ses débuts, dépendu exclusivement de la juridiction du Patriarcat œcuménique. Mais la prospérité spirituelle et l'existence même de ce centre monastique dépendent étroitement de sa nature panorthodoxe. Ce qui ne signifie pas, ajoute l'A., que la composition supranationale du monachisme athonite prive la Sainte Montagne dans son ensemble de la physionomie grecque qu'elle a eue en propre dès son origine. Aussi le P. K. se défend-il d'avoir des sentiments antihelléniques. Ce qui n'est pas si évident chez les auteurs des autres publications signalées ci-dessus. Cfr aussi *ŽMP*, nº 8 (août), parlant de l'« hellénisation de la Sainte Montagne de l'Athos » (p. 52).

1. Cfr Chronique 1953, p. 294-295.
2. Cfr *P*, nº 30, 21 oct.

cela est considéré comme étant susceptible de susciter un « refroidissement dans les relations entre les Églises » [1].

D'autre part, sous la forme d'une correspondance de New-York, le journal du Patriarcat œcuménique lance un nouveau cri d'alarme sur l'état jugé lamentable du patriarcat de Jérusalem : « La grande Église de Sion est menacée de ruine » [2].

Relations interconfessionnelles.

CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — Signalons d'abord quelques publications d'intérêt général :

Roger AUBERT, *La théologie catholique au milieu du XXe siècle* (*Revue Nouvelle* de juin, juillet-août, septembre et octobre ; l'A. y étudie entre autres l'influence des renouveaux liturgiques et patristiques sur la théologie catholique et son attitude face à l'œcuménisme).

Mgr Ch. JOURNET : *Primauté de Pierre* dans la perspective protestante et dans la perspective catholique (ouvrage de 153 p., Paris, Alsatia).

F. M. BRAUN, *L'Apôtre Pierre devant l'exégèse et l'histoire* (*Revue thomiste* 1953, II, pp. 389-403).

Charles MOELLER, *Orientations doctrinales et perspectives catéchétiques* (*Lumen Vitae*, n° 3, 1953, numéro sur le thème : *Sens de l'Église*, p. 377-407).

Le n° de juin de *Lumière et Vie* est consacré au thème : *L'Esprit et l'Église* (avec des articles de C. SPICQ, H. TAISSAC, Y. M. CONGAR, M. D. CHENU, G. GRANGETTE, P. MICHALON).

Sous le titre *Grandes leçons actuelles de Byzance*, la revue l'*Art sacré* de mai-juin traite de l'iconographie de l'Église byzantine. On y lit des considérations sur ce sujet des PP. RÉGAMEY, COUTURIER, CONGAR, DUMONT et de MM. P. KOVALEVSKIJ et P. EVDOKIMOV.

L'édition allemande de *Catholica Unio* (Fribourg, Suisse) consacre son numéro de septembre à Vladimir SOLOVIEV (J. SCHNEUWY, Vl. SZYLKARSKI, Ludolf MÜLLER).

1. Cfr *P*, n° 29, 11 oct.
2. Cfr *AA*, n° 115, 5 sept.

La revue espagnole *Oriente* a consacré un numéro spécial (juillet-septembre) à la Roumanie.

Orthodoxes. — Dans *The Christian East,* été 1953, le R. P. Vladimir RODZIANKO écrit sur *The « Filioque » Dispute and its Importance* (p. 151-161).

L'A. ne croit pas pouvoir parler à ce sujet d'une simple « logomachie » (Bulgakov). Non seulement l'Occident, mais souvent l'Orient ont perdu de vue ce dont il s'agit ici. La théologie romaine, suivant laquelle toute opposition au « Filioque » est l'« erreur grecque » ni plus, ni moins, n'a encore rien produit de neuf sur cette question (à quelques exceptions près : *Eastern Churches Quarterly,* VII, 1948 ; *Russie et chrétienté,* 1950, 3-4). L'A. n'y voit pas un signe de progrès pour la théologie ou la vie spirituelle, car pour lui ce problème est de première importance : il constitue la clef de bien d'autres questions. La position occidentale lui semble trop unilatérale et trop isolée d'un enseignement traditionnel plus riche. Après avoir exposé quelques éléments historiques et dogmatiques du débat, l'A. exprime sa conviction que « le problème peut être résolu et le sera de façon satisfaisante pour l'Orient et l'Occident sans aucun compromis et sans aucune diminution de l'importance de la question ». Pour y arriver, il ne faudra pas prendre comme point de départ Photius ou Maxime le Confesseur, ni même Augustin, en restant dans les termes de la discussion orientale-occidentale, mais les problèmes trinitaires eux-mêmes et les auteurs qui portent le mieux la marque de l'époque nicéenne ou même pré-nicéenne.

Dans la *Vie Spirituelle* d'octobre, le P. LAURENTIN attire l'attention sur le livre du P. JUGIE, *l'Immaculée Conception dans l'Écriture Sainte et dans la Tradition orientale* (Rome, 1952). L'enquête, menée pendant près d'un demi-siècle, a porté non seulement sur des éditions rares mais aussi sur une grande quantité de manuscrits dont le P. Jugie a publié les plus remarquables. Ramenée à ses grandes lignes, elle tient en la constatation suivante : C'est l'Orient qui explicita la doctrine de l'Immaculée Conception en un temps où l'Occident, à la suite de saint Augustin, demeurait fermé ou réticent à cette idée. En Orient, les voix discordantes sont fort rares du IXe au XVe s. alors que la controverse bat son plein chez les Latins. A partir du moment où la

Papauté commence à manifester quelques signes de faveur envers cette doctrine, réticences et négations se multiplient en Orient. Lors de la définition de 1854, les orthodoxes, en bloc, a de rares exceptions près, passent à l'opposition.

« On songe à la part d'irrationnel qui sévit dans le différend entre théologie byzantine et théologie latine, dit à ce propos le P. Laurentin. On se prend à penser qu'à mieux connaître cet aspect de la question, les théologiens qui accomplirent, bien rapidement, le vaste labeur préparatoire à la définition, eussent peut-être trouvé quelque moyen de limiter ces débats. Par une présentation appropriée, par des contacts fraternels, peut-être cette définition, à l'occasion de laquelle le schisme se mua en hérésie, eût-elle pu être l'occasion d'un rapprochement autour de la Vierge Marie » [1].

Dans la *Revue d'Ascétique et de Mystique*, avril-juin 1953, dom J. LEROY, o.s.b., écrit sur *Saint Athanase l'Athonite et la Règle de saint Benoît* en mettant en évidence les traces du code bénédictin dans les statuts élaborés par le fondateur du célèbre monastère cénobitique de Lavra sur la Sainte Montagne (Xe s.) [2].

« (Les fragments) que S. Athanase a insérés dans son hypotypose — écrit le P. Leroy — nous fournissent, en tous cas, la preuve d'un échange spirituel entre le monachisme bénédictin et le monachisme athonite. Au delà de l'intérêt, assurément bien modeste, qu'il présente pour l'histoire du texte de la Règle, cet emprunt d'Athanase

1. Cfr *VS* oct., p. 284-285. L'A. cite encore le texte suivant du prof. ILJIN, de l'Institut de Saint-Denis (Paris) : « L'Église d'Orient peut être fière de ce qu'elle n'a pas appris cette doctrine à l'école de l'Église d'Occident. Il est possible et facile de montrer par une série de travaux historiques comparés que l'enseignement de la parfaite exemption du péché de la Theotokos a toujours existé, spécialement dans l'Église orientale. Il n'y eut jamais de doute à ce sujet ; il y eut seulement une polémique d'École contre l'encyclique de 1854 » (Passage d'une conférence publiée dans le *Messager Catholique Russe* — à présent *La Russie et l'Église Universelle*, 1951, n°4, p.19). D'autre part, à titre d'information, signalons *Pantainos* (Alexandrie), n° 29 (11 oct.), où sous le titre *La Theotokos et le Vatican*, on critique la proclamation de l'année mariale (1954), en y voyant « une pierre de scandale pour les rapports entre les Églises, puisque le dogme de l'Immaculée Conception n'est pas reçu par l'Orthodoxie ».

2. L'auteur ne semble pas connaître H. G. BECK, *Die Benediktiner Regel auf dem Athos*, dans *Byz. Zeitschrift*, 44 (1951), pp. 21-24.

est comme le *symbole* de la communion d'idéal qui unissait le monachisme occidental à ses débuts et celui de l'Orient... S. Benoît a pu rendre au monachisme grec quelque chose de ce qu'il lui avait emprunté... Ces mutuels échanges doivent rester comme un gage d'union entre les moines, qui sous des cieux très divers, et en dépit d'une douloureuse séparation, sont les héritiers de cet idéal unique en son principe » (p. 122).

Anglicans. — A l'occasion de la « suspension » du cardinal Étienne WYSZYNSKI, archevêque de Varsovie et Gnesen, Primat de Pologne, l'archevêque anglican de Cantorbéry avait fait une déclaration dans laquelle il était dit entre autres « que les chrétiens de Grande-Bretagne ne manquent pas d'intercéder en faveur de tous ceux qui souffrent et en particulier pour le cardinal et ses ouailles en cette heure d'épreuve ». Le Cardinal Griffin a publiquement exprimé ses remerciements pour ce geste de solidarité chrétienne. Mais le Dr. Fisher (un article du *Catholic Herald* l'appelle un « étrange samaritain ») s'est empressé, bientôt après, de lancer quelques traits contre l'Église catholique. Devant la Convocation de Cantorbéry du 14 octobre, l'archevêque déclara que les catholiques anglais se livraient à de constantes attaques contre l'Église d'État, qu'ils avaient récemment intensifié leur propagande et avaient formulé des revendications plus exclusives que jamais. Ceci fut dit pour annoncer en même temps la parution d'une brochure contre l'Église catholique, sous le titre *Infallible Fallacies*, écrite par « quelques prêtres de la communauté anglicane » et éditée par la Société pour la Propagation de la Connaissance chrétienne (S. P. C. K.). Ce pamphlet avait été recommandé par le Dr. Fisher comme « bref mais effectif, courtois et vite lu ». Il a produit une certaine émotion en Angleterre. Au lieu de susciter de l'animosité contre les catholiques, on s'attend à ce que cette publication, de même que la publicité qu'on fait autour d'elle, contribuent plutôt à stimuler la réflexion au sujet de l'antagonisme croissant entre l'élément protestant et l'élément « catholique » au sein même de l'Église d'Angleterre [1].

1. Même *Punch* s'est intéressé à la chose et publie une caricature bien réussie (28 oct., p. 516).

Presque au même moment, est sortie de presse une autre brochure, *The Pope's Men*, due à la plume du Dr. Nathaniel MICKLEM, congrégationaliste. Ces pages, plus intéressantes peut-être que les précédentes, témoignent du même mélange de respect, d'admiration et d'agressivité. Et voici un bon signe : pour autant que nous avons pu le constater, la presse anglaise catholique ne s'est pas trop énervée, ni précipitée à la réfutation. Avec dignité, elle a signalé quelques méprises et exagérations et elle a médité le reste [1].

L'évêque catholique de Southwark, Mgr COWDEROY a, à l'occasion d'un pèlerinage à Cantorbéry et de la présentation d'une relique de saint THOMAS BECKET venant de Belgique, prononcé un sermon sur le problème de l'unité. « Aujourd'hui, nous sommes plus que jamais éloignés des non-catholiques, par notre foi et croyance, et, hélas, parfois aussi dans l'acceptation de certains principes moraux », a dit l'évêque, tout en se réjouissant cependant des relations d'amitié qui existent à présent entre catholiques et protestants [2].

A ce propos, mentionnons le *Bulletin Anglican*, n° 4, 1953 [3] ; le Rév. Charles SHELLS, curé de Saint-Paul de Lorrimore Square (Londres) fait le récit de ses vacances en France avec un groupe de ses paroissiens pendant une quinzaine de jours ; il avait reçu au préalable en Angleterre un groupe de seize jeunes Français, sous la conduite du P. Akerman de la Mission de Paris. « Je pense que ce mois de vie commune nous a vraiment permis de mieux nous connaître et nous apprécier mutuellement. Beaucoup de préjugés se sont évanouis. Quand nous prions pour l'Unité chrétienne, notre prière est désormais plus concrète et plus pressante », déclare le curé Shells.

La revue américaine épiscopalienne (anglicane) *The Living Church* du 30 août, contient un éditorial *The Problem of Rome* qui a reçu l'approbation de nombreux lecteurs et qui a été diffusé par la suite sous forme de tract :

1. Il est significatif que, en quelques jours, une brochure de Joseph CHRISTIE S. J., *Anglicans Anonymous, A Comment on Infallible Fallacies*, Londres, Catholic Truth Society (14 p.), a atteint son cinquantième mille.
2. Cfr *CH*, 25 sept.
3. Le liminaire annonce qu'à l'avenir le *Bulletin* ne sera plus seulement ronéotypé mais imprimé.

Tandis que récemment encore, a écrit cette revue, un synode luthérien se montrait assez disposé à déclarer que l'Église catholique romaine est l'Église de l'Antéchrist, l'attitude de l'Église épiscopalienne est plus nuancée et moins extrémiste. L'évangélisme anglican n'implique pas l'extrême anti-romanisme, comme, d'autre part, le « catholicisme » anglican n'épouse pas nécessairement l'extrême pro-romanisme. Beaucoup de fidèles « catholiques » (dans l'anglicanisme) souhaitent en dernière analyse l'union avec Rome. D'autres, par contre, sont aussi violemment anti-romains que certains évangéliques, qui considèrent la forme romaine du christianisme comme profondément altérée. Peu nombreux sont ceux qui, tout en restant où ils sont, veulent dès à présent une union avec Rome ; cette attitude serait plutôt déloyale envers le catholicisme anglican et envers le catholicisme romain. Le problème de l'union doit donc se poser dans une perspective plus vaste. On ne peut plus douter aujourd'hui en fait que ce problème ne se pose. L'article s'arrête ensuite aux questions touchant la papauté, à celle de l'infaillibilité surtout, qui serait plutôt un facteur de confusion que d'unité.

« Pourtant, comme nous l'avons déjà dit, nous souhaitons ardemment la réunion finale avec Rome. Selon nous, le problème romain est le problème-clef de l'unité chrétienne, non seulement parce que la communion romaine est la plus nombreuse mais aussi parce que la papauté a en soi la possibilité *(potentiality)* de devenir à plusieurs égards ce que les catholiques romains prétendent qu'elle est déjà.

La papauté doit être le centre d'unité, le moyen instrumental par lequel anglicans et luthériens, presbytériens et méthodistes, orthodoxes et vieux-catholiques peuvent apporter leurs contributions propres à la vie de l'Église de façon à ne pas exclure les contributions des Églises d'Espagne, d'Italie, de Pologne, d'Irlande et de l'Amérique latine. La papauté doit être ce qu'elle fut une fois, le siège vers lequel les chrétiens du monde entier tournent les regards pour une directive sage et conservatrice de foi, de religion et de morale ».

En terminant, l'auteur de l'éditorial exprime son espoir pour l'avenir, bien que l'Église romaine lui apparaisse encore pour le moment comme une « tour de Babel » dont les constructeurs demeurent sourds à la voix de Dieu.

Signalons aussi l'article du R^me^ Abbé CHRISTOPHE BUTLER de Downside, *Schism and Unity* (*The Downside Review*, automne 1953, p. 353-371) à propos du livre du Dr. GREENSLADE, *Schism in the*

early Church[1]. L'auteur de l'article annonce la publication prochaine d'un ouvrage *The Church and Infallibility*.

Protestants. — Le Propst ASMUSSEN de Kiel, connu pour son franc-parler au sein de l'Église luthérienne allemande, a posé aux chrétiens évangéliques de son pays huit questions fort nettes[2] :

« La tâche œcuménique s'impose à nous inévitablement. Les progrès réalisés en ce domaine sont sous nos yeux à tous. Mais au lieu d'une Église de Jésus-Christ, on risque de voir se former deux blocs étrangers l'un à l'autre. L'Église catholique va-t-elle s'exclure elle-même ? Sera-t-elle exclue par les Églises non catholiques ? Cette situation est insupportable. Nous autres, chrétiens évangéliques, nous nous trouvons placés devant toute une série de questions de conscience. Quant aux questions catholiques, ce n'est pas à nous d'en juger. Vous aussi, je vous prie, réfléchissez sur les questions suivantes :

1° Sommes-nous prêts à écouter sans réserve le canon biblique tout entier ? Ou bien nous déclarons-nous dispensés de tout lien envers les Livres qui sont considérés comme « catholiques » (Évangile de S. Luc, Actes des Apôtres, épître aux Romains, ch. 1 et 2, épîtres aux Éphésiens, aux Colossiens, à Timothée, à Tite, la 2de de Pierre et celle de Jacques) ?

2° Comment expliquer qu'en Allemagne, l'Église catholique exerce aujourd'hui une action spirituelle autrement puissante que celle des Églises évangéliques ? (Littérature, vocations sacerdotales, fréquentation des offices, esprit de sacrifice, etc.).

3° Comment se fait-il que dans les régions protestantes le Vulgärprotestantismus puisse soutenir l'opinion qu'être évangélique signifie : peu de foi, jamais de pénitence, aucune réparation, rarement prier, rarement à l'église ? Comment se fait-il qu'en même temps nous osons prendre le Vulgärkatholizismus pour *le* catholicisme tout court ? (Espagne, Amérique latine) ?

4° Comment se fait-il que nous ayons peur d'apprendre à connaître le catholicisme tel qu'il est réellement de nos jours ? Pourquoi le considérons-nous encore toujours tel qu'il était il y a quatre siècles ?

5° Comment se fait-il que chez nous, le rejet des doctrines fondamentales du christianisme (Trinité, filiation divine, mort rédemp-

1. Cfr Bibliographie, p. 438.
2. Dans *Christ und Welt*, 31 juillet 1953 ; cfr *HK*, sept., p. 554-555.

trice et tombeau vide, jugement dernier) passent pour des « fautes de gentilhomme » *(Kavaliersdelikte)* en matière de foi, tandis que nous sommes prêts à liquider le catholicisme en bloc avec la formule du XVIe siècle ?

6° Comment se fait-il que les Églises évangéliques n'aient jamais jusqu'ici, de par leur office, manifesté d'opposition, lorsque, au nom de l'Église évangélique, l'Aufklärung combat l'Église catholique alors qu'en réalité c'est le christianisme comme tel qui est visé ?

7° Comment se fait-il que nous agissions comme si, nous autres, chrétiens évangéliques, nous étions tous d'accord sur la doctrine de la justification par la foi, alors qu'un étudiant du premier trimestre peut savoir qu'il n'en est rien ?

8° Comment se fait-il que les intérêts politiques et dynastiques qui furent à l'origine de la division de l'Église sont aujourd'hui encore un facteur de séparation de plus grand poids que la doctrine ?

Le Dr. Asmussen ajoute à ceci : « Je n'ai pas le cœur à laisser ainsi aller les choses. La prière de Jésus sera exaucée. Mais il y a des forces à l'œuvre qui, en huit années de paix, ont plus éloigné les Églises entre elles que Dieu, en douze années de persécution, ne les avait réunies ensemble, à gros moyens ».

Les *Una Sancta Rundbriefe* (Meitingen) dont la rédaction est assumée par le R. P. Thomas SARTORY de l'Abbaye de Niederaltaich (Bavière) contient dans son numéro de septembre le compte rendu et quelques textes d'une rencontre œcuménique à Stuttgart-Hohenheim où prirent la parole le Dr. ASMUSSEN, les professeurs FRIES et SCHLIER, l'Abbé E. HEUFELDER, le P. Sartory.

Dans *Verbum Caro*, 25-26, 1953, Jaques COURVOISIER, *De la Réforme comme principe critique du protestantisme :*

La Réforme, qu'il ne faut pas confondre avec les tendances « protestantes » issues de l'anabaptisme ou du spiritualisme, a voulu être une *note marginale* dans le contexte de l'Église établie, une question posée à cette Église. Toute idée dénominationnelle, toute idée de maintenir ou de manifester une « tradition réformée » est absente de la pensée de la Réforme.

« La distance que nous constatons entre ce qu'ont voulu être les Églises réformées au XVIe s. et ce qu'elles sont devenues de nos

jours doit porter à réfléchir. Je pense que sur ce point, un de nos premiers devoirs est de mettre un point d'interrogation devant l'aspect dénominationnel de nos communautés... »

Notre véritable vis-à-vis est le catholicisme romain. « Le temps a passé depuis le XVIe siècle. Aujourd'hui, le fossé est plus profond qu'alors entre les Églises de la communion romaine et nous. Contrairement à ce qui était le cas alors, nous, protestants, faisons aujourd'hui figure d'Églises séparées, et, ce qui est plus grave, nous avons accepté cette séparation. Comme résultat, les protestants d'aujourd'hui ont renoncé à la mission que les réformateurs se sentaient vis-à-vis de l'Église romaine... Les disputes du XVIe siècle, la manière mise à part, avaient quelque chose de positif qui nous manque aujourd'hui » (p. 23-24).

Une autre thèse de cette étude est énoncée en ces termes : « La Réforme s'effectue en précisant que dans le rapport Écriture-tradition, l'Écriture a le pas sur la tradition » (p. 20).

Dans le même fascicule : Franz J. LEENHARDT, *Des raisons et de la façon d'être protestant* (p. 24-44). L'auteur y signale également une « manière anticatholique d'être protestant (qui) entraîne à rétrécir le christianisme » (p. 26).

Signalons dans *The Student World*, n° 3, 1953, une réaction anglicane (William NICHOLLS) à un rapport paru dans cette revue (n° 1, 1953) sur l'œcuménisme et l'évangélisme en Amérique latine. L'auteur estime que ce document de la Fédération des Étudiants chrétiens exprime trop nettement un point de vue protestant, encourageant à voir l'Église catholique romaine dans ces pays comme un terrain ouvert à un prosélytisme légitime. « Si nous compromettons notre position en Amérique latine, nous la compromettrons également en Europe et partout » (p. 258).

Cette critique est suivie d'une réponse de Richard SHAULL où l'auteur, devant la réalité de la situation religieuse de l'Amérique latine déclare arriver de plus en plus à la conclusion que « l'espoir de faire face à la crise religieuse profonde de l'Amérique latine se trouve dans le développement d'un protestantisme puissant et vital » (p. 262).

ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. — En juillet a eu lieu

près de Paris une RENCONTRE des mouvements d'étudiants chrétiens russes et anglais. Le mouvement britannique étant interconfessionnel, il se composait d'anglicans, de presbytériens, de méthodistes et d'évangéliques. On avait pris pour thème : la relation entre la Parole de Dieu et les sacrements. La rencontre a duré quatre jours et chacun d'eux était consacré à la position d'une confession. Le *Messager de l'action chrétienne des étudiants russes*, juillet-août, note le succès de ces discussions : « Un délégué méthodiste déclara qu'à dater de cette rencontre il se propose de s'attacher à ramener les méthodistes dans le giron de l'Église anglicane ». Plusieurs presbytériens admirent que pour la première fois ils avaient senti combien leur confession avait perdu par rapport à l'Église anglicane et surtout à l'Église orthodoxe ». Ceci révèle, conclut la revue, combien de telles rencontres sont non seulement désirables mais aussi nécessaires.

VIEUX-CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — Le 16e CONGRÈS international vieux-catholique s'est tenu à Munich en septembre dernier. Des représentants des Églises anglicanes et orthodoxes y assistaient. Le Conseil œcuménique était représenté par les Rév. R. MAXWELL, J. R. NELSON, J. W. TOMKINS et W. MENN. Le Congrès avait centré ses travaux sur le thème : *Église vivante.* Parmi d'autres orateurs, l'évêque Stephen KEELER de Minnesota (Église épiscopalienne), et l'évêque MEISER de l'Église évangélique bavaroise ont pris la parole à ces assises [1].

Notons dans *Internationale Kirchliche Zeitschrift*, juillet-septembre, Urs KÜRY, *Konfession und Ökumene* (p. 129-145) ; et Djoko SLIJEPČEVIČ, *Die serbische Orthodoxie* (p. 151-176), et quelques pages sur les discussions relatives à la fonction épiscopale (p. 154-185).

ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. — La question de l'ÉPISCOPAT a été le thème de la conférence annuelle des *Friends of Reunion* tenue à Cambridge, sous la présidence du Dr. R. D. WHITEHORN, au début d'octobre. Quelque 70 personnes, représentant neuf dénominations, étaient présentes.

1. Cfr *SŒPI*, 2 oct.

« En dépit de bien des faits regrettables et décourageants, affirma le Dr. Whitehorn, on peut dire qu'en examinant attentivement les tendances récentes, un tableau général se dessine qui n'est pas sans espoir ». La décision à prendre par l'Église anglicane en 1955 relative à l'Église unie de l'Inde du sud sera « tout à fait cruciale » pour les relations entre l'Église anglicane et les Églises libres. D'autre part, les conversations qui doivent commencer cet hiver entre l'Église d'Angleterre et l'Église d'Écosse affecteront non seulement ces deux Églises, mais la communion anglicane tout entière, ainsi que les Églises membres de l'Alliance réformée mondiale [1].

L'Église de l'Inde méridionale (C.S.I.). — A une conférence de l'Église unie de l'Inde méridionale tenue dans le diocèse de Madhurai-Ramnad [2] des laïcs ont libellé une RÉSOLUTION qui réclame une forte réduction du pouvoir du clergé dans l'administration diocésaine. On s'attend à ce que, au synode de janvier de cette Église, un des sujets de discussion soit « la croissante anglicanisation » de l'Union indienne. A cette conférence, les laïcs ont demandé les quatre cinquièmes des sièges dans le conseil diocésain et le remplacement par les laïcs, de tous les ecclésiastiques qui ont maintenant une fonction dans les écoles, les orphelinats et autres institutions. Des conférences similaires sont en perspective en d'autres endroits du pays. On attribue à ces tendances la démission du Rt. Rév. Thomas Geoffrey STUART SMITH, qui s'est retiré en Angleterre. Son diocèse de North Kerala comprend beaucoup de fidèles de tradition réformée. L'opposition semble parfois conduire à des procès au sujet des propriétés ecclésiastiques et de juridiction [3].

Le CONGRÈS annuel du CDCP [4], qui a eu lieu les 23 et 24 sep-

1. *Id.*, 16 oct. Au mois d'août a eu lieu devant la radio anglaise une discussion sur ce thème entre le Canon Dr. G. L. PRESTIGE (anglican) et le Rév. E. A. PAYNE (non conformiste) ; cfr *CT*, 14 août.

2. Rappelons que cet Union, constituée en 1947, comprend des congrégationalistes, méthodistes, presbytériens, réformés et anglicans.

3. Cfr *LC*, 18 oct., p. 10.

4. C'est-à-dire le *Conseil pour la Défense des principes de l'Église*, devenu maintenant une commission de la *Church Union*. Vingt diocèses et les grandes communautés d'hommes étaient représentés. Parmi les hôtes, les évêques anglicans d'Oxford et de Malmesbury. Président : le Rév. Harold RILEY, secrétaire de la *Church Union*.

tembre au *Mission House* des Cowley Fathers à Oxford, avait comme thème spécial cette année l'Église de l'Inde du sud. Le Dr. H. E. SYMONDS, CR, présenta une étude détaillée de l'ORDINAL du CSI. Selon lui, les implications théologiques de cet Ordinal ne l'opposent pas au contenu du *Prayer Book;* il constitue même, à certains points de vues, une amélioration par rapport à celui-ci. Mais ceux qui sont ainsi ordonnés ne sont pas considérés à l'intérieur du CSI comme différents des ministres qui, lors de l'inauguration de l'Union, n'étaient pas épiscopalement ordonnés.

L'évêque d'Oxford exprima sa conviction que la reconnaissance immédiate de l'Église de l'Inde méridionale créerait de très grands troubles et malheurs en Angleterre. Il a des doutes sur la validité des ordres du CSI en raison de l'intention. L'évêque de Malmesbury pense que vers la fin de l'intérim (1955) l'élément méthodiste aura acquis une place prédominante dans le sein du CSI. Mais il serait tragique, selon lui, que les Convocations de 1955 n'entreprissent aucune initiative ; il en serait cependant de même si l'on allait trop loin. En Inde on est conscient de ce que l'affaire pourrait diviser l'Église d'Angleterre et on voudrait à tout prix éviter ce mal. D'autres orateurs ont souligné le manque de doctrine. Le Rév. C. SCHIFF, un *presbytre* du CSI (ce mot remplace celui de « prêtre ») a traité de différents aspects de l'Union dans leur évolution actuelle. Le P. F. B. DALBY, supérieur général de la Société de Saint-Jean-l'Évangéliste, remarqua que derrière la question de la validité matérielle des ordres du CSI, il y avait la question plus fondamentale du système théologique qui forme le contexte de ces ordres [1].

Projet d'union en Inde du nord. — Au mois d'août, à Allahabad, le *Negotiating Committee* a, en vue d'une union en Inde septentrionale et Pakistan, achevé le projet qui devra unir les anglicans, les baptistes, les méthodistes (britanniques), les Églises méthodistes épiscopaliennes et l'Église Unie de l'Inde du nord (presbytérienne en grande majorité). Le schéma concerne un million et demi de chrétiens. Trois points ont été à l'étude : 1) l'unification des *ministries ;* 1) l'unification des épiscopats anglican et mé-

1. Cfr *CT*, 2 oct., p. 701.

thodiste ; 3) l'usage libre du baptême des enfants ou du baptême des adultes. « Le schéma représente un effort sérieux en vue de mettre en avant un minimum d'exigences pour que les Églises puissent entrer dans une union organique ». En adoptant l'épiscopat historique on n'insiste sur aucune théorie ou doctrine à ce sujet. Pour l'inauguration de cette Église unie, on prévoit une imposition réciproque des mains [1].

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE.

Le fascicule d'octobre 1953 de l'*ER* contient des relations sur les travaux préparatoires d'Evanston, les six commissions d'études ayant siégé en août [2]. Ce sont : PAUL S. MINEAR : *Christ — The Hope of the World ;* K. E. SKYDSGAARD : *Faith and Order — Our Oneness in Christ and our Disunity as Churches ;* THEODORE O. WEDEL : *Evangelism : The Mission of the Church to those Outside her Life ;* PAUL ABRECHT : *Social Questions — The Responsible Society in a World Perspective ;* WERNER KÄGI : *International Affairs — Christians in the Struggle for World Community ;* MARGARET READ : *Inter-group Relations — The Church amid Racial and Ethnic Tensions ;* W. G. SYMONS : *The Laity — The Christian in his Vocation.*

De plus la Chronique œcuménique a partiellement trait aux mêmes questions : un memorandum entier sur la *Responsible Society ; Our Ecumenical Heritage in International Affairs* par RICHARD M. FAGLEY ; *Responses to the Second Report on the Main Theme* par RALPH D. HYSLOP.

M. MINEAR (professeur de théologie néotestamentaire aux États-Unis) se déclare très satisfait du travail de la Commission sur le thème principal d'Evanston. Il attribue les bons résultats surtout à l'esprit dans lequel celle-ci a travaillé et qui est résumé en quatre points : 1) un élan d'espérance puisé dans le culte commun ; 2) la lecture commune de la Bible ; 3) le contact avec les réalités contemporaines concrètes ; 4) disposition à écouter les avis d'autrui plutôt que d'imposer le sien. M. HYSLOP, (professeur de théologie

1. Cfr articles du Rév. E. SAMBAYYA dans *CT*, 11 sept. et *LC*, 18 oct. ; aussi Chronique 1953, p. 64.
2. Cfr Chronique 1953, p. 302.

également aux U. S. A.) dégage un *consensus* des critiques faites au deuxième rapport sur le même thème ; il place l'espérance chrétienne non pas dans quelque doctrine sur le Christ mais dans le Seigneur lui-même.

L'article de M. SKYDSGAARD esquisse d'abord ce qui, d'après lui, fait la théologie œcuménique qui aura à remplacer la théologie comparative et confessionnelle ; il expose ensuite le programme que le *Working Committee* a dressé pour la commission Foi et Constitution : 1) la nature de l'Église à la lumière des doctrines de Jésus-Christ et du Saint-Esprit ; 2) la tradition et l'histoire communes des Églises ; 3) les voies et le sens du culte ; 4) le prosélytisme parmi les Églises-membres du Conseil œcuménique ; 5) les facteurs sociaux et culturels affectant l'unité de l'Église. Finalement il en vient au sous-thème d'Evanston dont la préparation comporte deux points : la revue de la pensée et de l'action des Églises par rapport aux problèmes de l'Unité (le document de Toronto 1950 y occupe une place centrale) ; un projet de rédaction du rapport Foi et Constitution à Evanston. La confrontation des différentes vues sur la façon de guérir les divisions chrétiennes existantes a singulièrement augmenté la difficulté de son élaboration ; c'est donc ici que l'espérance devra intervenir.

Le fascicule s'achève avec le *World Council Diary* et la Bibliographie.

La COMMISSION DE FOI ET CONSTITUTION du Conseil œcuménique a publié, comme chaque année, un appel à la prière en vue de la SEMAINE POUR L'UNITÉ CHRÉTIENNE, 18-21 janvier 1954. En soulignant la nécessité d'une prière fervente dans le domaine du travail pour l'Unité chrétienne, l'Appel recommande particulièrement tous les préparatifs en cours pour la Seconde Assemblée du Conseil œcuménique d'août 1954. Aux deux oraisons (une de Lancelot Andrewes et une autre du Missel romain : *Domine Jesu Christe qui dixisti apostolis tuis...*) et une Litanie pour l'Unité sont joints des « Sujets quotidiens d'intercession » pour chaque jour de la Semaine :

« 18 janvier : Pour une sincère repentance des divisions qui se perpétuent par notre faute, et pour que la sagesse et la loyauté nécessaire à une vraie repentance nous soient données.

19 janvier : Pour que tous ceux qui travaillent à la réalisation de l'unité chrétienne, et spécialement tous ceux qui poursuivent

des études sur les problèmes de Foi et Constitution, soient guidés par le Saint-Esprit.

20 janvier : Pour que changent d'attitude les ennemis de l'unité chrétienne, soit qu'ils s'opposent activement au Mouvement œcuménique, ou qu'ils acceptent passivement les divisions existantes.

21 janvier : Pour que tous ceux qui sont engagés dans les négociations en vue de l'union d'Églises séparées, réalisent l'unité dans la vérité.

22 janvier : Pour que soient affermis les chrétiens vivant sous la tyrannie et l'oppression ou souffrant des conséquences de catastrophes naturelles, et pour que soient préservées leurs expériences d'unité.

23 janvier : Pour que les Églises trop confortables et trop satisfaites d'elles-mêmes pour avoir souci des divisions, soient purifiées et éclairées.

24 janvier : Pour que les Églises soient encouragées à trouver l'unité en témoignant de l'Évangile, et à annoncer l'amour du Christ à tous ceux qui sont en dehors de l'Église.

25 janvier : Pour que tous les chrétiens aient une vision plus claire de l'œuvre rédemptrice de Jésus-Christ, que leur foi soit plus profonde, et leur espérance de la venue du Royaume de Dieu dans l'unité parfaite, plus parfaite ».

Des entretiens avec l'Archevêque SPYRIDON, primat de Grèce, avec des membres du clergé et des théologiens grecs ont permis à M. NELSON, successeur du Rév. O. Tomkins au secrétariat de *Foi et Constitution*, d'espérer sérieusement que des délégations importantes seront envoyées par l'Église de Grèce ainsi que par le patriarche œcuménique à l'Assemblée d'Evanston [1].

Apostolos Andreas (Constantinople) du 7 XI — 5 XII publie le rapport du R. P. Chrysostome KONSTANTINIDIS, délégué orthodoxe (avec le R. P. FLOROVSKY) à la réunion du *Working Committee* de Foi et Constitution (Bossey, 11-19 août). La position orthodoxe est marquée par la ligne tracée en janvier 1952 par le Patriarcat œcuménique.

15 novembre 1953.

1. *SŒPI*, 13 novembre 1953.

Bibliographie.

DOCTRINE

André Feuillet. — Le Cantique des Cantiques. (Coll. *Lectio divina*, 10). Paris, Éd. du Cerf, 1953 ; in-8, 260 p.

Cet ouvrage, qui porte en sous-titre « Étude de théologie biblique et réflexions sur une méthode d'exégèse », continue, en l'approfondissant, l'interprétation du Cantique exposée par M. Robert en son introduction et ses notes du saint Livre dans « La Bible de Jérusalem ». — L'A. replace le texte dans son milieu littéraire authentique, et spécialement dans la littérature prophétique postexilienne, en laquelle le peuple juif, ses malheurs et son rétablissement sont constamment comparés au cas d'une épouse devenue fidèle après de nombreuses infidélités. Il arrive ainsi à donner au Cantique des Cantiques un sens de loin supérieur à tout ce qu'on avait jadis pu en dire. Peut-être toutes ses raisons ne sont-elles pas également convaincantes, mais la méthode employée se révèle heureuse et neuve. Nous sommes décidément en possession d'une vraie théologie biblique, qui apparaîtra ainsi de plus en plus, nous l'espérons, dans les volumes suivants de cette collection si prometteuse. Un parallèle est souvent établi entre le genre littéraire du Cantique et les cantiques de saint Jean de la Croix. Si la comparaison est pédagogiquement utile pour le lecteur, elle laisse tout de même, par son insistance, une impression de gêne : la théologie du grand docteur espagnol, en effet, n'a pas la même résonance que celle de la Bible ni même que celle de la pensée patristique. D. O. R.

M.-E. Boismard. — Le Prologue de saint Jean. (Coll. *Lectio divina*, 11). Paris, Éd. du Cerf, 1953 ; in-8, 186 p.

Le commentaire du P. B. s'adresse « à tous ceux, prêtres ou laïcs, qui ont la volonté (et le temps) de mieux travailler leur Bible afin de la mieux connaître » ; l'A. a donc évité de donner à son étude une allure trop scientifique, sans négliger pourtant les difficultés du Prologue. La première partie, analyse claire et précise, est philologique et littéraire. L'expression « ce qui fut fait » (Vulgate, v. 3) est jointe au verset 4 ; le *κατέλαβεν* de v. 5 est traduit par « vaincre » et non par « comprendre » ou « recevoir » ; la perspective des vv. 5 et 9 n'est pas encore celle de l'Incarnation ; celle-ci n'est donnée qu'au v. 14. Le Verbe est venu dans le monde par la création (v. 3-5), par les manifestations de la Loi et des Prophètes (v. 9-13), enfin par l'Incarnation (v. 14). Au v. 13 le verbe final est au singulier : *ἐγεννήθη*, se rapportant au Christ ; au v. 14, « plein de grâce et de vérité » se comprend : « plein de grâce et de fidélité », amour miséricordieux et permanence de cette grâce. La deuxième partie dégage la valeur théologique du Prologue que l'A. place avec raison, à la suite du P. Spicq, dans

le schème littéraire des hymnes à la Sagesse (Sap. 9 ; Prov. 8 ; Eccli. 24). Le thème de la Parole est développé dans la perspective des écrits bibliques (Parole et Alliance, spéculations sur la Loi et la Sagesse, Parole subsistante, son rôle dans la création, l'œuvre messianique comme création nouvelle, la Parole comme Vie de Lumière et la nouvelle Alliance). L'étude du P. B. est un heureux essai de l'exégèse récente qui, au delà de l'analyse du détail, prend à cœur de replacer chaque écrit « dans les grands thèmes bibliques qui en forment la toile de fond ». D. N. E.

Sigmund Mowinckel, N. Messel, S. Michelet. — Det gamle testamente (L'Ancien Testament). 1. Loven (Pentateuque), 2. De tidligere profeter (Livres historiques), 3. De senere profeter (Les prophètes). Oslo, H. Aschehoug ; in-4, 432, 459, 834 p.

Trois qualités ont été mises en évidence pour ce commentaire norvégien. 1. Dans la traduction, un essai de rapprochement avec la langue vivante et parlée (landsmål) ; les critiques ont été semblables à celles que doivent affronter toutes les tentatives « démotisantes ». 2. Une application conséquente des principes d'interprétation « cultuelle », où l'on retrouve la pensée souvent discutable, mais toujours ferme et suggestive de M. Mowinckel. 3. Enfin, et surtout, le relief particulier donné aux idées religieuses. Ces valeurs pourraient être plus accentuées encore par la réduction de la critique littéraire, encore un peu rébarbative dans le Pentateuque, et par l'extension des « notes théologiques » des introductions au corps même du commentaire. Ici encore les exégètes scandinaves se sont montrés pionniers (les premières éd. datent de 1930), et on voudrait être mal renseigné en regrettant que cette grande œuvre semble avoir des difficultés à se clôturer. C. D. R.

G. Ricciotti. — Le lettere di San Paolo, tradotte e commentate. Rome, Coletti, 1949 ; in-4, XVIII-579 p.

G. Ricciotti. — Gli Atti degli Apostoli, tradotti e commentati. Ibid., 430 p.

Le savant chan. de Latran et bibliste Ricciotti est connu par son remarquable ouvrage sur l'« Histoire d'Israël d'après les découvertes modernes » et divers commentaires italiens de livres de l'Écriture. Les deux commentaires actuels sont une contribution importante à la vulgarisation de l'histoire sacrée : traduction italienne coulante, éclaircissements courts et précis, qui situent personnages et événements et font comprendre la doctrine apostolique. D. T. B.

Hugh Pope, O. P. — English Versions of the Bible. Revised and Amplified by Rev. S. Bullough, O. P. St. Louis (U. S. A.), Herder, 1952 ; in-8, X-788 p., 10 dl.

Ce livre monumental passe en revue toutes les versions des Écritures en langue vulgaire produites par les peuples de langue anglaises depuis Caedmon (*c.* 670) jusqu'à la *Revised Standard Version* américaine (1952). Le livre, écrit primitivement par le R. P. Pope, vétéran des études bibliques en Angleterre dont on déplore le décès, a été remanié et complété

par le P. B., son disciple, et un éditeur littéraire américain anonyme. Dans la 1re Partie : *Versions anglo-saxonnes et manuscrites* ; dans la 2e : *Les premières éditions imprimées* ; la 3e : *la Version Reims-Douai* et celle dite *Authorized* ; la 4e : *Versions catholiques depuis R.-D.* ; la 5e : *Versions protestantes depuis la Authorized.* Dans deux précieux appendices, nous avons les Préfaces au N. T. de Reims (1582) et à l'A. T. de Douai (1609). Ce sont deux documents admirables et qui valent la peine d'être lus encore aujourd'hui pour leur solide enseignement biblique. Viennent ensuite un appendice de 16 p. contenant la liste de toutes les éditions catholiques des Écritures de 1505 à 1950, un supplément de 26 p. avec les éditions catholiques américaines, une bibliographie de 33 p. et d'excellentes Tables. Nous avons ici une œuvre magistrale et unique, car aucune étude complète n'avait encore été consacrée du côté catholique à la Bible anglaise. Les AA. semblent avoir tout lu. Ils témoignent en général d'une grande objectivité et personne ne leur reprochera d'avoir consacré une place considérable à l'appréciation de l'effort catholique en ce domaine. Le P. P. entreprend avec enthousiasme la défense de la célèbre version de Reims-Douai, alignant citations snr citations pour appuyer son point de vue. Tout ce qu'il dit est très vrai, et cependant, ceux qui ont subi les épîtres des dimanches lues du haut de la chaire selon cette traduction, sont bien obligés de reconnaître qu'elle est très souvent incompréhensible. Cela étant, que valent encore toutes ses autres qualités ? Comme contre-partie la critique des *Authorized* et *Revised Versions* est bienvenue, car il y a longtemps qu'on en attendait une qui fût juste plutôt que complaisante. Le P. P. est juste quoique sévère. — On attendait de notre XXe s. catholique ce tribut à l'effort prodigieux des innombrables Anglais catholiques d'avant et d'après la Réforme qui se sont adonnés à la plus noble des tâches : la traduction et l'explication de la Parole de Dieu. Nous aurons tout dit en disant que ce monument n'est pas indigne d'eux.

D. G. B.

A Catholic Commentary on Holy Scripture. Londres, Nelson, 1953 ; in-8, XVI-1312 p., cartes, £ 4 : 4 : 0.

Le monde anglais protestant possédait depuis bien longtemps des commentaires de la Bible en un volume. Voici que les catholiques sont finalement dotés de cet instrument de travail si précieux. Le premier devoir du critique ne peut être par conséquent que de louer et de remercier tous ceux qui d'une façon quelconque ont permis à ce vol. de voir le jour, et nul ne doutera que la besogne ait été lourde et les sacrifices grands. Le mouvement biblique catholique n'a qu'à se féliciter de cette réalisation. Le plan du livre : viennent d'abord 18 articles d'*Introduction générale*, p. ex. *Place de la Bible dans l'Église* (remercions les éditeurs de nous avoir d'emblée bien situé le livre sacré dans son milieu naturel) ; *Inspiration et inerrance* ; *Interprétation* ; *Archéologie* ; *Miracles* ; même *Notre-Dame dans les Écritures*. En second lieu nous trouvons 4 art. d'*Introduction à l'A. T.* : *Signification* ; *Religion d'Israël* ; *les Voisins* ; *Chronologie* ; suivis des commentaires détaillés de chaque livre. Ces commentaires débutent par une bibliographie et une introduction, après quoi ils suivent le texte biblique section par section. Pour faciliter les références, le texte du vol. tout entier est divisé en courts paragraphes numérotés dans la marge ; 530 p. sont con-

sacrées à l'A. T. Le même schéma est suivi pour le N. T. Les articles d'*Introduction* discutent la question de la *Critique textuelle, les Évangiles et la haute critique, le Problème synoptique, les « Frères du Seigneur »* et diverses autres questions historiques et théologiques. La présentation typographique sur deux colonnes est claire, les cartes sont des plus faciles à lire et des plus complètes que nous ayons vues, l'Index est au delà de toute louange. Pour le reste, ayons la franchise et le courage de dire que, évidemment, nous n'avons pas pu lire toute cette énorme masse de science et que, par conséquent, nos avis ne valent qu'en fonction de ce que nous avons lu. Le lecteur nourri par la production du mouvement biblique de langue française est un peu surpris par le ton « cautious » de presque tous les collaborateurs. Si l'on prenait les encycliques bibliques des Papes Léon XIII, Benoît XV et Pie XII comme des bornes marquant des étapes dans le progrès, on pourrait dire que les Français ont toujours été bien en avant et ont, en quelque sorte, provoqué le document romain. Tel n'est pas le cas pour les biblistes anglais : ils suivent avec sagesse et érudition, mais ils suivent. Ce serait fastidieux d'entrer dans le détail, mais on est souvent dans une atmosphère scolaire, de solutions abstraites à propos desquelles on ne peut s'empêcher de se demander parfois si vraiment l'écrivain y croit lui-même (spoliation des Égyptiens, problème du Deutéro-Isaïe, rencontre de Saül et David). A notre première lecture l'art. sur l'*Inspiration* nous avait terriblement déçu. S'il a gagné à une seconde lecture, il n'en reste pas moins vrai qu'il ne peut pas être comparé à ce que dit par exemple dom Charlier à ce propos dans la *Lecture chrétienne de la Bible*. Pourrait-on dire que ce commentaire est tout à fait à la hauteur quant à l'érudition mais défectueux et décevant quant à la doctrine qu'on attendait plus riche, assimilée, digérée et redonnée en aliment aux âmes affamées ? Si nous disons cela, nous ne voulons en aucune manière diminuer la valeur réelle, nous dirions irremplaçable de ce travail de tant d'hommes, ce fruit de tant de dévouement. On n'a du reste qu'à feuilleter l'Index pour rendre grâces aux auteurs. Toutefois, on souhaiterait à travers ces pages un peu plus du vent du désert, de ce souffle qui faisait bondir les cèdres du Liban ! D. G. B.

Ernst Lohmeyer. — Gottesknecht und Davidsohn. (Symbolae biblicae Upsalienses, 5). Västervik, Ekblad, 1945 ; in-8, 156 p.

Das Vater-Unser. Gœttingue, Vandenhoeck, 2e éd. 1947 ; in-8, 216 p., 6,50 DM.

In Memoriam Ernst Lohmeyer. Herausgegeben von W. Schmauch. Stuttgart, Evang. Verlagswerk, 1951 ; in-8, 376 p.

L'Église luthérienne a perdu en E. L., brutalement arraché à son travail en 1946, un de ses meilleurs exégètes ; on n'a pas craint de l'appeller le « F. C. Baur de notre temps ». E. L., en effet, s'est efforcé de retrouver les éléments constitutifs des premières communautés chrétiennes ; il ramena ainsi les divergences des écrits du N. T. à deux traditions différentes, celle de Galilée et celle de Jérusalem. Le motif eschatologique est commun aux deux courants ; le groupe galiléen serait marqué par l'idée du Serviteur de Dieu, idée chère aux *Anawim*, tandis que le thème du Fils de l'Homme serait hiérosolymitain. Ces perspectives diverses ont leur répercussion dans la célébration du culte ; les Galiléens, en opposition au culte

du Temple, se réunissaient pour un repas fraternel de pain et de vin, réalisant ainsi la communauté eschatologique (le *ἄρτος ἐπιούσιος* du Notre Père est du vrai pain, mais qui communique « toute grâce eschatologique »). — Les essais de E. L. n'ont pas été sans échos, à en juger les études qui honorent sa mémoire (signalons : S. E. JOHNSON, *Jésus et la Galilée du Ier siècle* ; G. BORNKAMM, *Le retard de la Parousie* ; H. GOLLWITZER, *L'interprétation de Jean 6 chez Luther et Zwingli* ; G. FRITZER, *Sacrement et Miracle dans le N. T.)* E. L. a-t-il voulu faire dire à la critique historique plus qu'elle ne peut ? On le lui a souvent reproché ; certaines de ses phrases le laisseraient penser (la tradition de l'histoire de Jésus comme produit de la communauté). Cependant à en croire G. Fritzer, E. L., en faisant travail scientifique, n'a pas voulu tirer des conclusions dogmatiques ; E. L. aboutit à l'opposé de la *Formgeschichtliche Methode* : « ce n'est pas la dogmatique de la communauté primitive... qui est l'élément premier des récits de miracles, mais les œuvres extraordinaires de Jésus ». L'œuvre de E. L. se termine par ce témoignage (*Vater-Unser*, p. 212) : « La richesse de pensées anciennes et nouvelles que contient le *Notre Père* ne se laisse pas déduire... de la foi de la communauté primitive, mais ne se comprend que comme jaillie de l'unique source, la prédication de Jésus ».

D. N. E.

J. Gribomont, O.S.B. — Histoire du Texte des Ascétiques de saint Basile. (Bibl. du *Muséon*, 32). Louvain, Publications Universitaires, 1953 ; in-4, XX-348 p.

Travail préparatoire indispensable à une édition critique, cet ouvrage contient un inventaire, une description, et un classement des nombreux manuscrits des ascétiques de S. B. Pour connaître les résultats de cette vaste enquête il faut recourir au livre lui-même. Nous dirons quelle a été la méthode d'investigation pour établir étape par étape avec le plus de certitude possible ces résultats. Après un aperçu de l'état des travaux, il est fait un départ entre un fond principal et les accessoires. Le fond principal est connu par des recensions grecques (vulgate, studite, de Nil, d'Orient, misogyne) et par des versions en d'autres langues (arméniennes, géorgiennes, arabes, slavonnes, syriaques, latine médiévale et latine de Rufin). Numéroter ces ms., les décrire, les grouper en familles et déterminer des dépendances tel fut le premier travail. Ensuite l'A. a dressé des tables de concordances d'après deux ordres de succession des questions ascétiques, ce qui permet un nouveau classement. De tout ce laborieux travail ressort l'importance de ce que l'A. appelle « le Petit Asceticon », qui correspond assez bien au texte latin de la règle de S. B. chez Rufin. Il émet finalement l'hypothèse que le texte grec perdu de cet « Asceticon » serait la rédaction primitive, qui aurait été amplifié par S. B. ou d'autres dans les Grandes et Petites Règles. De cette étude ressort aussi, comme des œuvres polémiques de S. B., combien son enseignement était occasionnel, basé sur un texte scripturaire, dont il extrayait toute la substance.

D. T. B.

R. A. Klostermann. — Die slavische Ueberlieferung der Makariusschriften. (Göteborgs kungl. vetenskaps- och vitterhets-samhälles

handlingar, Sjätte följden. Ser. A, Band 4, nº 3). Göteborg, Elander, 1950 ; in-8, 56 p., Kr. 4.

L'influence des écrits attribués à S. Macaire a été très grande dans l'Orient chrétien et l'est encore aujourd'hui. On en voit un exemple pris sur le vif dans *Studi teologici* 5 (1953) 433 dans les conseils d'un père spirituel concernant un monastère de moniales en Roumanie. L'A. a entrepris un travail de pionnier dans des conditions bien difficiles. Après quelques mots sur la vénération de S. Macaire (pour la fresque peinte par Théophane le Grec (p. 15) il aurait pu renvoyer aussi à Ph. Schweinfurth, *Geschichte der russischen Malerei*, La Haye, 1930, p. 165, qui est plus accessible que Lichačev), il passe en revue toutes les mentions des manuscrits slaves d'après les catalogues souvent bien imparfaits de Russie, Pologne, Serbie, Roumanie, etc. La tradition indirecte n'est pas oubliée ni la liste des éditions parues. Ici on aurait pu mentionner les seize sentences plus ou moins longues et une petite allocution « Comment doit être le moine » qui se trouvent à la fin (f. 567ᵛ-570ᵛ) des *Skazanija* (appelés ordinairement *Pandectes*) de Nicon de la Montagne Noire, éd. Počaev 1795, sous le titre de *Glavizny otca Makarija*. Ces sentences sont manifestement du genre macarien ; plusieurs se retrouvent presque telles quelles dans ses homélies. Nicon dans ses *Hermeneiai* (titre grec de son immense florilège) donne aussi plusieurs textes de S. Macaire, par exemple de l'homélie sur le Carême et la Cinquantaine. A cause de la grande diffusion de cette œuvre en Russie, même avant son impression, Nicon a ainsi contribué à la popularité de Macaire parmi les moines slaves. D. I. D.

W. H. C.Frend. — The Donatist Church. Oxford, Clarendon Press, 1952 ; in-8, XVI-360 p., 3 cartes, 35/–

L'A. retrace en détail l'histoire de l'Église donatiste, mais ne se contente pas d'un exposé narratif. Il cherche à expliquer l'origine et le développement de ce mouvement. Ce qu'il affirme sur le plan politique, social et économique nous paraît constituer une bonne synthèse des études précédemment parues. Il y eut certainement opposition à une Église qui s'« établissait » ou même un rejet « puritain » du monde, ceci doublé d'un mouvement social des paysans numides et d'une protestation de la conscience berbère contre l'élément latin urbain. On peut suivre l'A. dans le détail de son exposé historique comme dans cet essai d'interprétation. Mais il apparaît beaucoup moins heureux sur le plan théologique quand il veut expliquer le christianisme africain qui se serait pleinement exprimé dans le donatisme — celui de Tertullien et de S. Cyprien — , comme dominé par « la magie et le culte primitif des esprits » de la religion ancestrale indigène de Saturne. La page 113 applique, sans que l'A. en ait conscience, cette exégèse à tout le christianisme primitif. Aussi aura-t-on avantage à compléter ici par le travail recensé ci-dessous dont le Dr. Frend lui-même se déclare « heureux de reconnaître la valeur pour les aspects ecclésiologiques de la controverse ». D. H. M.

Geoffrey Grimshaw Willis. — Saint Augustine and the Donatist Controversy. Londres, S. P. C. K., 1950 ; in-8, XVI-196 p., 15/–

Cet ouvrage est centré sur l'aspect proprement théologique de la controverse, et plus spécialement sur la théologie ecclésiologique et sacramentelle de S. Augustin telle qu'elle s'exprime dans ses écrits anti-donatistes. Le premier chapitre résume toute l'histoire du donatisme jusqu'à la Conférence de 411 et ses conséquences. G. G. W. remercie l'A. du livre recensé ci-dessus des « invaluable suggestions concerning the material of the 1st chapter ». Il a retenu les meilleures. Il passe alors à un exposé historique bref mais fouillé, des différentes phases de la lutte entreprise par S. Augustin au cours de son presbytérat et surtout de son épiscopat. Suit enfin une synthèse consciencieuse et quelque peu scolaire de l'ecclésiologie augustinienne (selon les quatre notes), des relations de l'Église et de l'État (coercition de l'État et relations réciproques), enfin des sacrements (baptême et ordination). On trouvera là un bon exposé d'ensemble, quelque peu coloré par la tradition anglicane. L'œcuméniste aura avantage à revoir ainsi une phase importante du développement de la théologie du Schisme et de l'Unité, tout en opérant de légers redressements de perspective.

D. H. M.

Martin Luther. — Ausgewählte Werke. T. 1, 2, 3 et compl. 6. Herausgegeben von H. H. Borcherdt u. G. Merz. Munich, Kaiser, 1948 à 1953 ; in-8, 552, 424, 536, 182 p., 21.50, 11, 15.50, 7.30 DM.

Le t. 5 de cette nouvelle édition des œuvres choisies de Luther a été recensé ici même (1953, p. 85). En voici encore les tt. 1, 2, 3 et le t. 6 des tt. complémentaires. Le t. 1 contient des écrits des débuts de la Réforme, entre autres la thèse sur les indulgences, les lettres de 1517 à 1518 et plusieurs sermons ; le t. 2, les œuvres de l'année 1520 notamment sur la « captivitas Babylonica » de l'Église et sur les bonnes œuvres ; le t. 3, plusieurs écrits sur la nouvelle organisation de la vie, de la liturgie et de l'enseignement réformés, comme par exemple les deux catéchismes et les cantiques religieux. Le volume spécial *Wider Latomus* sera particulièrement utile pour l'étude du Réformateur. Cet écrit (1521) contre les professeurs de Louvain est d'ailleurs peu connu, mais il est fort apte à introduire dans les questions centrales de la théologie luthérienne. C'est R. Frick qui en a entrepris la publication, en y ajoutant une introduction et des notes. Les autres volumes contiennent également des introductions théologiques et une abondante annotation, dues à G. Merz, E. Kinder et O. Dietz. Cet ouvrage extrêmement soigné ne manquera pas de rendre un grand service aux discussions théologiques, tout d'abord au sein même du luthéranisme allemand, où on doit souvent constater aujourd'hui une trop grande ignorance des sources. D. T. S.

Joannis Calvini Opera selecta, t. V. Munich, Kaiser ; in-12, XII-506 p.

Nous avons déjà eu l'occasion de présenter ici le t. II (paru en 1952) de cette édition de *Opera selecta* de Calvin (*Irénikon*, 1953, p. 85). Ce présent volume contient le livre IV de l'*Institutio christianae religionis* (1559). Il est dû encore aux soins de Petrus Barth (décédé en 1940) en collaboration avec G. Niesel. D. T. S.

Max Thurian. — La Confession. Préface de Marc Boegner. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1953 ; in-12, 182 p.

Dans cet ouvrage, le jeune pasteur de Taizé déjà célèbre rappelle à ses frères protestants l'importance que les anciens réformateurs attachaient à la confession des péchés, et expose les arguments qui devraient porter à la restauration de cette pratique, tombée en désuétude en beaucoup d'endroits. Il s'élève violemment contre la réflexion souvent entendue de catholiques désaffectés : « La religion protestante est très bien, parce que les prêtres se marient et qu'on n'a pas besoin de se confesser », réflexion « d'un simplisme aussi grand que l'ignorance dont il procède ». — Le présent ouvrage est à la fois apologétique, doctrinal et surtout pratique ; il contient entre autres un excellent formulaire pour la confession des péchés dont beaucoup d'auteurs catholiques pourraient avantageusement s'inspirer. D'après l'A., non seulement Mélanchton mais Calvin lui-même n'aurait pas nié la réalité sacramentelle, tout au moins de l'absolution (p. 22) ; s'il s'est montré peu explicite dans ses affirmations, c'est qu'il devait lutter contre la mauvaise doctrine sacramentaire de la scolastique décadente. — Cet ouvrage a été préfacé par Marc Boegner. Il l'a été dans des termes si élogieux et si sympathiques que l'opinion protestante s'en est émue, et la presse inquiétée. M. Boegner n'a pas hésité à s'expliquer dans *Le Figaro*, en reprenant son argument de l'utilité de la confession pour les Églises protestantes, tout en laissant non résolues les questions controversées sur la nature même de l'acte. D. O. R.

* **Karl Barth. — Die Kirchliche Dogmatik, IV, 1 : Die Lehre von der Versöhnung.** Zollikon-Zurich, Evangelischer Verlag, 1953 ; in-8, 896 p., 43,70 fr. s.

Dans la 2e édition de son *Römerbrief*, le prof. B., faisant allusion à une critique, laissait entrevoir que dans quelque trente ans, il serait peut-être parvenu à un genre moins prolixe d'expression. Trente ans sont bien passés depuis lors : il est temps que le théologien bâlois s'y mette, s'il veut ajouter à sa dogmatique quelques tomes moins volumineux.

Dans les volumes précédents, il est arrivé souvent que cette indéniable prolixité ait été rachetée par une grande richesse de pensée (p. ex. *K. D.* I et II, ou *K. D.* III, 1 et 2). Cela paraît moins ici, où la doctrine de la réconciliation et de la Rédemption est abordée. Dans la préface à *K. D.* III, 4, Barth avait pressenti les difficultés de la « tâche principale » qui l'attendait encore, et de ses premiers tâtonnements « dans un domaine vaste et neuf ». Ce volume de 872 p. a pu paraître néanmoins très tôt après le précédent, malgré les prévisions contraires. Peut-être les nécessités de l'enseignement en sont-elles cause : les cours sont là, et le professeur se doit de donner des choses neuves. Toujours est-il que le but poursuivi, de présenter une dogmatique nouvelle qui soit exclusivement et totalement une théologie de la Parole de Dieu, de la Révélation, enseignant le contenu, les méthodes, les façons de parler de la Révélation elle-même, est, à tout prendre, peu réussi dans ce tome IV. Le mode d'expression ici n'est plus en aucune manière celui de la Bible. C'est la manière barthienne pure et simple. Sans doute l'A. use-t-il ici de son droit de théologien ; c'est son droit de procéder ainsi, mais c'est aussi sa limite, et la longueur de sa dialectique

n'y change rien. Barth aime souvent souligner l'originalité de sa pensée (p. ex., § 60 sur le péché de l'homme : l'expression « retour à » — retour aux sources — « n'est nullement une façon convenable de parler », p. 411). Il y a d'ailleurs dans ce paragraphe bien des choses à méditer, mais l'exclusivisme christologique, qui caractérise la pensée barthienne est également poussé à l'extrême. Que la connaissance totale et rédemptrice du péché par le Christ soit la chose la plus importante à dire sur ce sujet, soit, mais elle n'est pas la seule. La loi était et est encore toujours le pédagogue vers le Christ pour autant qu'on n'est pas conduit par l'Esprit (Gal. 5, 18). Il y a chez Barth un christianisme à tendance maximaliste qui n'est plus proprement christologique, passant sur certains éléments très essentiels de l'économie du Christ. Tout le problème du Verbe incarné dans son œuvre de réconciliation devient ici un problème de métaphysique, pour expliquer comment Dieu peut être en même temps sujet et objet de cette œuvre. Expliquons-nous. Barth est sûr d'avance que rien d'humain ne peut ni ne doit entrer dans cette réconciliation (il fait vraiment trop bon marché, dans sa critique, des notions, un peu compliquées il est vrai, des auteurs scolastiques sur la grâce, pp. 89-94). Chez lui, nous ne pouvons le voir autrement, l'humanité du Christ n'est pas la nôtre ; elle n'en est pas vraiment solidaire. Le Christ y apparaît comme un surhomme, non pas réellement *avec nous*, mais seulement *pour nous*, malgré toute l'insistance qu'il met sur le « Dieu avec nous » ; « avec » ne dépasse pas ici « pour ». Dieu, dans le Christ « nous juge et est jugé » (§ 59, 2) ; pour nous, sans nous, le *Deus pro nobis* (p. 235). En connaissant Jésus-Christ, nous connaissons *quanti ponderis sit peccatum* ; c'est là notre seule justification, dans laquelle le Christ reste toujours pour nous un « étranger ». Son histoire est toujours une histoire qui nous est « étrangère » : *iustitia aliena* (p. 613). Cette justification ne peut être réalisée qu'en Lui, car Lui seul peut être sujet (actif) et objet (passif) dans cette histoire et dans cet *Hodie*, étant vrai Dieu et vrai homme : « à la place de tous les autres hommes et donc en leur nom, pour eux, à leur profit » (p. 614). A cela nous croyons, par la foi nous sommes acquittés, pardonnés, fils de Dieu *en vue de l'avenir*. L'exposé du concile de Trente, avec son insistance sur la nouveauté de vie réalisée dès maintenant dans le justifié, est liquidé en deux pages, écrites sur un ton d'affirmation robuste qui rejette toute contradiction (p. 697 sv.). Sommes-nous ici « *ökumenisch aufgeschlossen* » ? (p. 583). A vrai dire, nous nous attendions un peu à cet échec de cette partie de la Dogmatique de Barth. Le problème du mal était traité chez lui d'une façon aussi peu biblique que possible. Un théologien luthérien suédois, G. Wingren, a mis jadis très justement le doigt sur ce point faible de sa théologie, en expliquant qu'elle n'arrive à développer qu'une anthropologie basée sur l'opposition entre Dieu et l'homme, mais non point une vraie doctrine de l'Incarnation, basée sur l'antagonisme entre Dieu et Satan : Dieu est venu à nous pour lutter solidairement avec nous (*Studia theologica*, Lund, 1948). Il y a chez Barth, dans ces questions plus de métaphysique que d'histoire ; le péché est vu comme une conséquence en ligne droite de l'état de créature (*Geschaffenheit*). Le serpent de Gen. 3 n'est chez Barth qu'une allégorie métaphysique : « le serpent ne pèche pas » (p. 514). Il n'est que « la possibilité impossible — et pourtant devenue réelle — du péché de l'homme ». Que signifie alors Gen. 3, 14-15 ? L'histoire biblique ne perd-elle pas ainsi tout son sens, surtout son apogée de la récon-

ciliation et de la rédemption du Christ ? Comment dire sans plus que Dieu est accusateur et juge ? (p. 553). L'Écriture identifie très précisément l'accusateur dans le sens biblique propre (Apoc. 12). Le rôle du troisième personnage dans le drame de l'apostasie humaine est tout simplement supprimé chez Barth. Théo Preiss en avaient cependant parlé dans le volume de *Recueils et Travaux* dédiés au maître bâlois à l'occasion de son 60e anniversaire (Neuchâtel 1946). L'ami luthérien de Barth, Heinrich Vogel, a critiqué également le côté irréel de la conception barthienne du mal (Cfr *Gott in Christo*, 1951, p. 587). Nous avons lu ce livre, avec attention, mais sans joie, — même les petits textes généralement si suggestifs (que penser, par exemple, de celui qui traite p. 73 de l'*O felix culpa* ?). Il faut bien que nous disions un Non catégorique à cette sotériologie.

D. T. STROTMANN.

M. Schmaus. — Katholische Dogmatik. Tome IV, 1. Die Lehre von den Sakramenten. Munich, Hueber, 3e et 4e éd. 1952 ; in-8, 714 p.

Le traité des sacrements de M. S. suit le schéma scolastique classique ; fidèle à la méthode des tomes déjà parus (*Irénikon* XXIV (1951) 114 et XXV, 219), l'A. ne relève pas toutes les questions que pose son sujet (sa dogmatique ne veut être qu'un complément aux manuels existants), mais il s'étend volontiers sur les problèmes actuels. Une fois de plus nous lui saurons gré pour les textes bibliques, patristiques ou du magistère, donnés en bonne traduction ; ce sont ces textes qui donnent à tout l'ouvrage cet aspect volumineux. Le *De sacramentis in genere* est traité rapidement ; la doctrine casélienne de la représentation est soigneusement débattue et appréciée à sa juste valeur. L'insistance de l'A. sur la relation entre sacrement et foi mérite d'être soulignée : les sacrements sont signes de foi. Plus de 200 pages sont consacrées à l'Eucharistie que l'A., avec raison, ne divise pas avec trop de rigidité en sacrement et sacrifice ; la dépendance de l'Eucharistie par rapport au sacrifice de la Croix est bien mise en lumière. Dans l'histoire de la Pénitence l'A. suit Poschmann. L'Ordre aurait mérité un plus ample développement. M. S. nous dit au début de son volume que les sacrements sont l'une des deux actualisations de l'œuvre rédemptrice du Christ ; peut-être cette idée directrice aurait-elle pu mieux transparaître à travers tout l'ouvrage. Malgré l'effort de M. S. pour rendre l'enseignement théologique plus vivant et plus profond, on reste, en fermant le livre, sur l'impression que notre théologie catholique exprime le dogme d'une manière trop matérielle, trop « chosifiée » ; ceci apparaît particulièrement pour le traité des sacrements. D. N. E.

Catehism, cuprinzând pe scurt învăţătura creştinească şi rugăciunile cele mai trebuincioase. Revu et édité par le P. Petru Cadaru. Munich, Straub, 1950 ; in-16, 182 p.

Ce catéchisme roumain reproduit celui édité à Iaşi en 1940. Parmi les prières, il contient et la Liturgie byzantine et la Messe romaine en roumain. D. I. D.

Prot. N. Afanasjev. — Trapeza Gospodnja (La Table du Seigneur, en russe). (Coll. l'Orthodoxie et l'Actualité, 2-3). Paris, Éd. du Bureau de

pédagogie religieuse auprès de l'Institut théologique orthodoxe à Paris, 1952 ; in-8, 94 p.

L'archiprêtre N. Afanassieff se propose de montrer dans cet essai ce qu'une théologie bien comprise de l'Eucharistie (« Tous et partout ensemble »), et donc de l'Église, peut apporter pour bien résoudre les questions de la concélébration et de la communion. Il en arrive ainsi à une position qui est diamétralement opposée à la pratique actuelle dans l'Orthodoxie russe. Au point de vue proprement théologique on aurait pu s'attendre à ce que l'A. fît la distinction entre ce qui est *ad esse* et *ad bene esse* de l'Eucharistie. Il ne l'a pas faite. Elle aurait pu éclairer le sujet. D. C. L.

Dr. Hilarius Emonds O.S.B. — Archiv für Liturgiewissenschaft. T. III/1. Regensburg, Pustet, 1953 ; in-8, 232 p.

La longue contribution *Die Stellung der Liturgie von der Zeit der Romantik bis zur Jahrhundertwende* (p. 1-77) du professeur A. L. Mayer constitue comme une conclusion à cette série de travaux si pénétrants qui donnaient une note spéciale au *Jahrbuch* d'avant la guerre. Nous ne pouvons que répéter un souhait exprimé dans *Irénikon* 11 (1934) 105 et qui se trouve aussi ici-même p. 121 que ces études soient réunies en un volume. Celle-ci montre comment le XIXe siècle n'a pas été une époque du mouvement liturgique ; on pourrait à peine l'appeler celle de sa préhistoire. Au lieu d'une montée, il y a eu plutôt une dépression qui fit oublier et enterrer quelques débuts promettants. Les trésors amassés par Dom Guéranger et quelques historiens restaient ésotériques, bien confinés à quelques monastères ou hommes de science. Plus que jamais le peuple de Dieu fut refoulé dans son rôle (?) de spectateur muet. Ce fut le triomphe du subjectivisme. Ce n'est qu'après le déclin du naturalisme, du positivisme et de l'apologie armée qu'on put voir au début du XXe siècle, telle une véritable *vox temporis*, une naissance du mouvement liturgique, au moins dans certains pays.

Vient ensuite *L'arrière-plan dogmatique du rite de la commixtion dans la messe romaine* (p. 78-98) de J. P. de Jong, qui consacre les loisirs que peut lui laisser un laborieux économat de petit séminaire très peuplé, à rechercher l'unité d'action et d'idées qu'il y avait pour les anciens chrétiens dans l'Eucharistie à partir de l'anaphore. Ici il nous explique la double immixtion pratiquée à Rome dans les messes où il y avait *concursus populi*, et l'usage du calice unique et des calices « ministériels » sanctifiés par l'immixtion, d'une parcelle du Pain, et d'une partie du saint Sang. On ne peut mieux illustrer la distance qui nous sépare de certains usages et idées chez nos Pères dans la foi qu'en faisant remarquer que pour saint Léon le Grand et pour saint Gélase Ier le fait que des fidèles se soustraient à la communion au calice est *sacrilega simulatio, grande sacrilegium, et pestilentia* parce que *divisio unius mysterii*. Le symbolisme de l'unité de l'Église était vécu intensément dans tous les sacrements et spécialement dans l'Eucharistie, appelée la *distribution* de l'Unité, d'après la *dominica traditio*. L'usage romain avait ses correspondants à Alexandrie et à Antioche. Le P. Neunheuser continue le colloque autour du *theologumenon der Mysteriengegenwart* sous forme d'une revue de toutes les études qui s'y rapportent et qui ont trouvé une nouvelle impulsion dans

Mediator Dei (p. 105-122). Le *Literaturbericht* sous la rédaction du même R. P. et sous l'unique rubrique de *Généralités* comprend 247 numéros.

D. I. D.

Joseph Pascher. — Liturgisches Jahrbuch. T. II/1, 1952. Munster, Aschendorff, 1952 ; in-8, 134-10 p., 9 DM.

Le R. P. Bogler passe en revue tout ce qu'on a fait pour le renouveau liturgique pendant l'année sainte 1950 ; l'Église évangélique allemande n'y est pas oubliée. Signalons ensuite les études qui envisagent des réformes liturgiques : *Das liturgische Verlöbnis als Seelsorgemittel*, du Dr. v. Hülsen ; *Eine dreijährige Perikopenordnung für Sonn- und Festtage*, du Dr. H. Schürmann, qui comprendrait pratiquement tout le Nouveau Testament ; *Ein Vorschlag zur Brevierreform* de P. Lorry, qui, désirant venir à la rencontre de la *Breviernot* du clergé paroissial, propose la prière de 13 psaumes (divisés sur toutes les Heures) par jour et tout le psautier en un mois. Cette réforme suppose aussi celle du calendrier. Le professeur B. Fischer, *Übersetzungsfehler in der Wiedergabe päpstlicher Verlautbarungen zur Liturgie*, relève plusieurs fautes graves dans les traductions officielles de ces documents pontificaux, et cela précisément aux endroits les plus importants ; p. ex. dans le *Motu proprio* sur la restauration de la musique sacrée (en italien), la traduction latine appelée *fidelis* dans les *Acta Sanctae Sedis* (1903/4), à l'expression «participazione attiva», a omis le dernier mot, quelque chose de bien « unverzeihlich (und zugleich verräterisch für die Verstandlosigkeit, der der grosse Papst im engsten Umkreise ausgesetzt war)». Après une courte note sur le *Culte et la Prière* du Dr. A. Kirchgässner, vient encore une contribution à la réforme du missel romain pour l'Épiphanie et son octave, du P. Bogler, sous le titre de *Regales nuptiae*.

D. I. D.

S. Thomae Aquinatis. — Super Evangelium S. Matthaei Lectura. Turin, Marietti, 1951 ; in-8, X-430 p.

— **Super Evangelium S. Ioannis Lectura.** Ibid., 1952 ; in-8, X-542 p.

— **In Aristotelis Libros de Caelo et Mundo, de Generatione et Corruptione, Meteorologicorum Expositio.** Ibid., 1952 ; in-8, XXVII-742 p.

Le mot « Lectura » indique un commentaire rapide et très soigneusement divisé où les Évangiles sont pris comme base de l'enseignement théologique dans les universités ; il diffère de l'exposé systématique par questions, comme dans la Somme. Il est remarquable de voir toute la doctrine que saint Thomas tire du texte sacré. Le même procédé s'employait pour les sciences en prenant comme base des commentaires Aristote ou un autre auteur profane. L'édition de ces ouvrages est un modèle de clarté et de maniabilité pour les étudiants en théologie. D. T. B.

Melanchthons Werke. II, 1. Ed. par H. Engelland. Gütersloh, Bertelsmann, 1952 ; in-12, XII-352 p., 12 DM.

Cfr pour le t. I de cette édition *Irénikon*, 1953, p. 86. Ce volume contient les *Loci* de 1521 et de 1559 (texte latin). La rédaction de ceux de 1521 est ici au complet ; celle de 1559 sera complétée dans le t. II, 2. Des notes facilitent l'étude de l'évolution d'une rédaction à l'autre. L'importance de ces textes réside en ce qu'ils offrent la première synthèse des idées les plus marquantes de la Réforme. D. T. S.

Colin Dunlop. — Anglican Public Worship. Londres, SCM, 1953 ; in-12, 128 p., 7/6.

Le doyen de Lincoln commence son exposé par deux chapitres : *Justification du culte* et *Toile de fond du culte*, où sont énoncés avec une solidité inattaquable les principes des relations de l'homme avec Dieu qui seuls expliquent notre devoir d'adoration. Il souligne que le culte n'existe pas pour l'édification de l'adorateur individuel, ni non plus pour son éducation morale. La liturgie porte en soi sa fin ; elle est purement désintéressée, gratuite si on peut dire. Ce sont des choses qu'il fallait et qu'il faut dire, et non seulement en milieu anglican. Ensuite nous avons en trois chapitres un rapide aperçu des *Éléments constitutifs de la liturgie* : paroles, musique, cérémonies. M. D. aurait pu insister un peu plus peut-être sur le fait que dans la liturgie la parole doit être intelligible, les cérémonies et les gestes significatifs, vérité évidente, sans doute, mais en même temps universellement méconnue. Parmi les chapitres qui suivent, et d'ailleurs, à travers tout le livre, l'A. insiste sur la place centrale de l'Eucharistie, sacrifice du Christ et de l'homme en Lui. Il ajoute d'excellentes considérations sur les psaumes. En peu de pages et dans un style ramassé, M. D. nous a donné un livre tout à fait remarquable et que bien des chrétiens pourront lire avec le plus grand profit. Cela dit — et sans que nous voulions le diminuer le moins du monde —, qu'on nous permette de regretter nombre de *lapsus*, p. ex. : p. 8, l. 21 : lire *difficult* au lieu de *easy* ; p. 13, l. 7 d'en bas : *thought* pour *worship* ; p. 54, l. 2 d'en bas : supprimer *not* ou lire : *It is*. Nous nous sommes demandé comment il était possible de *conclure* par un « *exorde* » (p. 40). D. G. B.

A. Frank-Duquesne. — Seul le Chrétien pardonne. Paris, Nouvelles Éditions latines, 1953 ; in-12, 258 p.

Livre d'édification et de comparaison avec les religions étrangères au christianisme. L'A. étudie le pardon en partant de la tradition juive et en parcourant tout le N. T. Il relève avec beaucoup de pénétration théologique et psychologique ce qu'est le pardon de Dieu vis-à-vis des hommes et ensuite comment les hommes doivent se pardonner mutuellement. La partie la plus originale du livre est celle où l'A. montre que le pardon marque le caractère personnel, transcendant et créateur de Dieu, et que rien ne conforme l'homme autant à Dieu suivant ces caractères, que l'exercice du pardon mutuel. D. T. B.

Ignatius J. Szal. — The Communication of Catholics with Schismatics. A Historical Synopsis and a Commentary. (The Cath. Univ. of America, Canon Law Studies, nº 264). Washington, C. U., 1948 ; in-8, XII-218 p.

Johann Gamberoni. — Der Verkehr der Katholiken mit den Häretikern. Grundsätzliches nach den Moralisten von der Mitte des 16. bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts. (Coll. Pont. Univ. Greg.). Brixen, Weger, 1950 ; in-8, XII-160 p.

La partie la plus substantielle du premier livre est la seconde : le Commentaire canonique. Le lecteur y trouvera des documents intéressants et des renseignements utiles. Cependant, les catholiques qui frayent de près avec des chrétiens d'autres communions ne trouveront guère ici le guide qui unit à la clarté des principes, une compréhension humaine des problèmes. Ceci nous engage à soumettre aux canonistes les deux pensées suivantes : La science canonique gagne-t-elle à se mouvoir en vase clos, ne citant que des autorités qui n'ont jamais eu l'occasion de saisir sur le vif les problèmes discutés ? Ne pourrait-on essayer un peu de réflexion personnelle sur un donné envisagé dans sa réalité urgente et concrète ? En second lieu, le mouvement œcuménique et ceux qui y travaillent tireraient grand profit d'une science canonique très sérieusement fondée en histoire et maintenue en étroit contact avec les questions de l'heure.

Nos préférences vont au livre allemand, qui traite d'un problème moral à une époque donnée de l'histoire, celle de la Réforme. L'A. a bien saisi et bien su rendre le désarroi causé dans les esprits par le phénomène, alors nouveau en chrétienté, d'une doctrine dont la propagation avait pour effet un clivage vertical de toute la société. Après avoir passé en revue les AA. et considéré les problèmes de la communication inévitable — et tout le drame s'exprime en ce mot — avec les hérétiques, M. G., en une seconde partie, expose les principes : excommunication, *communicatio in sacris*, profession extérieure de la foi, les dangers. On apprend quelque chose dans ce livre. D. G. B.

J. Legrand, S. J. — L'Univers et l'Homme dans la Philosophie de saint Thomas. T. I, L'Univers ; t. II, L'Homme dans l'Univers. Bruxelles, Éd. Universelle, 1946 ; in-8, 280 et 396 p.

« La pensée de saint Thomas est foncièrement religieuse : tout lui parle de Dieu... Sans Dieu, l'univers (son dynamisme et sa puissante unité) serait inconcevable : ce serait un monde sans âme » (p. 7). Voici les grandes lignes de l'exposé : Théorie de la partie et du tout ; Immanence de l'univers à l'esprit créé comme objet connu et aimé, et immanence de l'univers à tout être créé par la causalité efficiente et finale ; Action de l'univers sur l'homme et de l'homme sur l'univers. La synthèse de saint Thomas est l'aboutissement de la réflexion philosophique des plus grands penseurs païens et chrétiens et d'un apport de la révélation. L'A. a mis dans un ordre clair et simple cette masse de matériaux, résumant la conception spirituelle du monde. D. T. B.

Oxford Slavonic Papers, Vol. I, 1950. Londres, O. U. P., 1950 ; in-8, IV-134 p., 12/6.

Ce premier recueil d'études slaves marque le cinquantenaire de l'établissement d'une chaire professorale d'études slaves à Oxford. Il débute

par un article sur Pouchkine par l'actuel VICE-CHANCELIER, qui analyse la pureté classique de P., sa simplicité, sa vérité, son absolue sincérité, sa puissance, sa passion. Vient ensuite un article sur la *Langue russe comme art d'expression*, où, de façon inattendue, M. ENTWHISTLE examine les options philologiques faites par la langue russe au cours de son évolution. M. UNBEGAUN traite des éléments qui sont entrés dans la composition du russe littéraire moderne dans son étude, *Russe populaire et littéraire*. Le Prince D. OBOLENSKY étudie l'*Héritage byzantin de la Russie*, le prof. KONOVALOV publie avec textes à l'appui une intéressante esquisse sur les *Relations anglo-russes 1617-18*, et la série se clôt sur le récit de l'impression de la première grammaire russe à Oxford en 1696 et une recomposition — qui emploie les caractères cyrilliques de l'*editio princeps* — de la préface de cette grammaire. Ce travail est dû à M. J. S. G. SIMMONS.

D. G. B.

N. P. Andriotis. — *'Ετυμολογικὸ Λεξικὸ τῆς κοινῆς νεοελληνικῆς*. (Coll. de l'Inst. Français d'Athènes, 24). Athènes, Inst. Fr., 1951 ; in-8,. ιϛ'-312 p.

En attendant la publication du *Lexique historique du grec moderne*, M. A. de l'université de Salonique a publié cet ouvrage d'essai. Dans ce domaine peu sûr de l'étymologie du grec moderne, l'A. s'est avancé avec précaution, citant ses autorités et renvoyant aux défenseurs des différentes explications proposées dans d'assez nombreux cas particulièrement obscurs. Comme l'indique le titre, le vocabulaire proprement dialectal ou technique n'est pas inclus. Ce petit livre pratique sera accueilli avec reconnaissance. D. G. B.

HISTOIRE

Mgr Euloge Kourilas. — *Πατριαρχικὴ Ἱστορία, Α'*. Athènes, 1951 ; in-8, 432 p.

On apprend toujours beaucoup à lire les ouvrages de Mgr Kourilas. Le métropolite de Korytsa connaît tant de choses et a le don d'en parler à propos de sujets parfois éloignés. Sur ce thème « Histoire patriarcale », l'A. va nous parler du patriarcat œcuménique, de ses origines, de sa grandeur, de la place qu'il doit tenir dans l'Orthodoxie. L'autocéphalisme est une faiblesse pour elle, un dommage dont à notre époque l'Église d'Orient subit les conséquences. Une longue application de ce principe général est faite à l'Église de Grèce. On pourra la retrouver avant l'application du système autocéphale, dans les premières années de l'indépendance hellène ; puis l'imposition anticanonique de l'autocéphalie en Grèce sera rappelée, de même que le rôle du tout-puissant Pharmakidis ; enfin les péripéties qui ont amené l'octroi par le patriarcat œcuménique du Tomos qui la légitimait seront rappelées. Des pages seront aussi consacrées à la lutte pour la conservation des privilèges des monastères, surtout de ceux de l'Athos. — Le mérite de l'A. est d'écrire la petite histoire ; son érudition en fait un maître. Dom Pierre DUMONT.

S. Runciman. — A History of the Crusades. Vol. I : The First Crusade and the Foundation of the Kingdom of Jerusalem. Vol. II : The Kingdom of Jerusalem and the Frankish East (1100-1187). Cambridge, University Press, 1952 ; in-8, XIV-377 et XII-523 p., 25/- et 42/-.

Une narration continue des Croisades manquait jusqu'ici en anglais. A côté de Röhricht et Grousset, se placeront dorénavant les volumes du professeur Runciman, qui a comblé cette lacune déjà en partie. Il l'a fait en véritable historien, en insistant à raison sur le caractère épique de ces événements si lourds de conséquences pour l'histoire de l'Europe et pour l'entente entre les chrétiens. Nous passons ainsi des lieux saints de la chrétienté au XIe siècle à la prédication de la croisade, à l'expédition elle-même et à la guerre contre les Turcs en Asie Mineure jusqu'à la prise d'Antioche et à l'occupation de la Terre Promise. Après l'établissement, vient bientôt le zénith et après la deuxième croisade commence le retour de la marée qui finit avec le triomphe de l'Islam. La deuxième phase était marquée surtout par les batailles locales. L'A. s'est souvent placé au point de vue des empereurs byzantins et des chrétiens orientaux qui furent libérés pour être placés sous une nouvelle domination étrangère. Les Francs d'Outremer n'y ont pas donné l'exemple d'une bonne entente entre eux, et leurs gens d'Église ont eu une influence souvent désastreuse dans les rapports avec les chrétiens autochtones. L'hostilité ouverte entre Grecs et Latins, qui ne datait pas de 1100, n'a pas été favorable à la sécurité et à la vie si précaire de ces fiefs latins. Les deux volumes sont pourvus d'une bonne bibliographie, d'*indices* et de plusieurs cartes et illustrations bien choisies. Chaque chapitre est introduit par un texte de l'*Écriture* qui s'adapte aux événements et aux situations à décrire.

D. I. D.

Phédon Koukoulès. — *Βυζαντινῶν Βίος καὶ Πολιτισμός*, t. III à V, et Supplém. Athènes, Institut Français, 1949-1952 ; in-8, 404, 500, 467, 118 p.

Il fallait l'immense information du Prof. Koukoulès pour aborder un tel sujet : faire revivre jusque dans ses menus détails la vie intime des Byzantins. Il est presque impossible d'en rendre compte ; dire ce que contiennent ces ouvrages suffira à en montrer la valeur. Le Tome III est consacré à l'Hippodrome et aux jeux du cirque — aux jeux et concours athlétiques — aux captifs et prisonniers byzantins — aux châtiments sur la place publique — aux voleurs et aux prisons — aux spectacles et réjouissances populaires — aux foires — aux altercations et aux injures — aux malédictions, vœux et serments.

Donnons avec un peu plus de détails le contenu du Tome IV. Naissance, naissance d'un enfant impérial ; mariage, mariage des empereurs et des membres de la famille impériale ; mort et sépulture, mort des empereurs byzantins ; maison ; rues et marchés couverts ; coiffure, chaussures ; établissements de bains. A titre d'exemple, montrons combien fouillées sont chacune des descriptions. Voici le détail de celle qui se rapporte à la mort : les mourants et ce qui suit immédiatement la mort ; la dernière toilette, les larmes ; le transport du cadavre ; les cadavres étaient-ils découverts ? l'office funèbre ; où les Byzantins étaient-ils en-

terrés ? les discours funèbres et la déposition dans le tombeau, les morts étaient-ils embaumés ou brûlés ? l'ensevelissement était imposé ; les sépultures, les monuments et leur ornementation ; les relations avec les morts ; le repas mortuaire et les consolations ; les services religieux ; libations et sacrifices ; manifestations du deuil ; sa durée.

Le Tome V nous introduit dans un autre aspect de la vie byzantine. Jugeons-en par son sommaire : mets et boissons — repas et banquets — la danse — la vie du paysan — l'apiculture — la viticulture — la vie pastorale — la pêche — la chasse. Des reproductions choisies illustrent chacun des volumes et reproduisent, d'après documents de l'époque, les scènes de la vie quotidienne. Mais il ne faut pas oublier de signaler le supplément au Tome V, que l'A. intitule : Le Grec moderne et les us et coutumes byzantins et post-byzantins. Ce n'est pas à un point de vue purement philologique qu'on s'est placé ici, pourtant que d'explications naissent de la lecture de ces pages !

Il faut ajouter que toutes les sources possibles ont été utilisées dans ces ouvrages et que des tables onomastiques y ont été ajoutées qui pourraient faire des cinq volumes du Prof. Koukoulès un premier répertoire de la terminologie byzantine. Dom Pierre DUMONT.

Concilium Florentinum. — Documenta et scriptores. Series B. Vol. IV, fasc. I. Andreas de Escobar O. S. B. Tractatus polemico-theologicus de Graecis errantibus. Ed. Emmanuel Candal S. I. Rome, Institut pontifical oriental, et Madrid, Consejo superior, 1952 ; in-4, CXXVI-112 p.

La publication des Documents ou des Œuvres qui ont quelque rapport avec le concile de Florence progresse régulièrement et se distingue par le soin extrême avec lequel ils sont édités. Ceci est aussi le cas du *Tractatus copiosus contra quinquaginta errores Grecorum*. L'A., né à Lisbonne, vers 1306/7, probablement moine et abbé de Saint-André de Randuf, théologien et canoniste réputé, successivement évêque de Cività (Sardaigne), d'Ajaccio et de Mégara (en Grèce) fut pendant quarante années au service de la curie romaine — là où, comme il le dit ironiquement, la « scientia non habet minimam ingratitudinem » (p. LXIX) ce qui le rendit assez malheureux pendant toute sa vie — et prit part aux conciles de Constance, de Bâle et de Ferrare-Florence. Cette œuvre-ci est éditée pour la première fois, avec une très grande acribie d'après l'autographe, le *Vatic. lat. 4067*. L'éditeur nous renseigne aussi sur la vie et les autres œuvres du pauvre évêque. Dans celle-ci il s'est inspiré principalement du *Contra errores Graecorum* de saint Thomas d'Aquin. Comme d'habitude ces erreurs concernent le *Filioque*, la Sainte Trinité, le pain de l'Eucharistie, l'évêque de Rome et le purgatoire. Le ton de l'argumentation n'est pas toujours très serein et les arguments n'ont pas tous la même valeur. L'œuvre fut achevée en décembre 1437 à Bologne. André souscrivit à la bulle d'Union de Florence, mais on ignore le lieu et la date de sa mort. D. I. D.

D. Knowles et R. N. Hadcock. — Medieval Religious Houses. England and Wales. Londres, Longmans, 1953 ; in-8, XXIV-388 p., 42 /-.

Le nom des auteurs suffit à garantir la valeur de cet ouvrage. Il s'agit d'un répertoire qu'on espère complet, de toutes les maisons religieuses

qui ont existé en Angleterre et au Pays de Galles entre la Conquête normande (1066) et la suppression opérée sous Henri VIII. On y a inclus également les collèges universitaires et les hôpitaux. Les maisons sont rangées selon la famille religieuse de leur appartenance et par ordre alphabétique avec dates de fondation et de disparition, revenu, situation, et, en note, d'autres renseignements lorsqu'on en possède. Le tout est précédé par une histoire sommaire du développement de la vie religieuse en Angleterre durant l'époque et suivi d'une série de cartes. On annonce des volumes similaires pour l'Irlande et l'Écosse. D. G. B.

R. H. Malden. — The English Church and Nation. Londres, S. P. C. K., 1952 ; in-8, 434 p., 25/-.

Cet ouvrage posthume renferme la substance de diverses séries de conférences sur l'histoire de l'Église anglaise données par l'A. pendant qu'il était doyen de Wells. C'est un ouvrage populaire mais pas du tout primaire. Disons tout d'abord notre critique négative. M. M. ne doit pas être consulté par quelqu'un en quête de détails exacts : il se trompe p. ex. sur la date de la Révolution bolcheviste en Russie, sur l'étymologie du mot *parish*, sur la définition des mots *abbey* et *priory*, etc. ; son information est parfois un peu vieillie. Ce qu'il y a de positif — encore qu'on puisse ne pas être toujours de l'avis de l'A. —, c'est sa vue essentiellement large et humaniste sur la destinée et le rôle providentiels du peuple anglais formé et moulé par le christianisme. Il insiste sur les concepts de liberté et son corollaire essentiel, le respect de la loi ; il apprécie les avantages de l'insularité mais en relève les dangers. Sa grande qualité est son jugement sûr. D'autre part, son attitude vis-à-vis de la Papauté est bien curieuse : pour la période antique, le Siège apostolique est la source d'innombrables bienfaits pour l'Angleterre ; au cours du moyen âge il devient le centre d'où rayonnent tous les abus ; à l'époque moderne c'est un présomptueux anachronisme, puissant sans doute mais à peine digne d'une sérieuse attention. Le livre contient une bibliographie générale et un bon Index.

D. G. B.

Karl Eder. — Geschichte der Kirche im Zeitalter des konfessionellen Absolutismus 1555-1648. Vienne, Herder, 1949 ; in-8, 458 p.

Cette histoire de l'Église de la Paix d'Augsbourg au Traité de Westphalie ne cherche pas à démontrer une thèse, encore moins à établir une philosophie de l'histoire dans cette période cruciale pour les rapports des deux confessions. C'est un exposé très systématique et très scolaire qui s'enferme dans une abondance de chapitres, divisions, sous-divisions, paragraphes, sous-paragraphes dont il est très difficile de se rendre maître. Une attention toute spéciale est accordée au Concile de Trente (session par session), à la situation en Allemagne catholique (diocèse par diocèse), à la Compagnie de Jésus. Le reste est plutôt une manière de répertoire de collectionneur consciencieux, comme en témoignent les 65 pages de *Quellen und Darstellungen* qui terminent l'ouvrage. La vie des Églises séparées est réduite à la portion la plus congrue : 6 pages pour le protes-

tantisme — en Angleterre (p. 821), ne figurent que puritains, levellers, baptistes et *quakers* —, 6 pages également pour les Églises orientales.

D. H. M.

Biserica Română Unită. Două sute cinci zeci ani de istorie. Madrid, Misión Católica Rumano, 1952 ; in-8, 417 p., illustré.

L'exil ne fait pas oublier la patrie quittée malgré soi, et encore moins les siens que l'on sait exposés à des dangers de toute sorte, dont le moindre n'est certes pas une persécution ou suppression violente sans pitié ni remise. Pour exprimer leur solidarité avec leurs frères dans la patrie occupée, plusieurs prêtres roumains ont voulu rassembler en un volume une histoire synthétique et objective de leur Église depuis sa réunion à Rome, il y a 250 ans, tandis que là-bas se posent maintenant les fondements de la foi et de l'Église future dans les souffrances et le sang. Cette œuvre de piété mérite toutes nos louanges. Il y a en tout une quarantaine de prêtres roumains catholiques à l'étranger (y compris ceux des États-Unis). Ont collaboré à ce volume Mgr Tăutu, Mgr Bârlea et les RR. PP. Carnațiu, Capros, Popan, Mircea, Dan et Todericiu. Ils nous parlent successivement du début du christianisme chez les Roumains, de l'Union des Transilvaniens avec Rome, du développement de l'Église-Unie 1700-1918 (ici la métropole Blaj tient de loin la première place), de la situation entre les deux guerres et de son calvaire qui commence à l'automne 1946. Ce dernier est exposé en détail avec les documents à l'appui. L'attitude des évêques a été dès le début unie, très courageuse et claire. Il va de soi que les rapports avec l'Église orthodoxe et tous les problèmes adhérents sont traités amplement, p. ex. la question d'une orthodoxie nationale ou œcuménique. Ils furent débattus bien des fois entre les deux guerres et *Irénikon* n'a pas manqué de les signaler en son temps. Beaucoup de points de rapprochement étaient là et la solution violente actuelle ne les a pas supprimés.

D. I. D.

Martin Gerhardt. — Ein Jahrhundert Innere Mission. I : Die Wichernzeit ; II : Hüter und Mehrer des Erbes. Gütersloh, Bertelsmann, 1948 ; in-8, 350 et 506 p.

Les chrétiens protestants d'Allemagne, devant la situation sociale et économique nouvelle qui marquait l'Europe au début du siècle passé, se sont vus obligés, comme les catholiques, de coordonner leurs efforts pour opposer au socialisme une réponse chrétienne. Dès 1836 la voix de Wichern s'est fait entendre, et elle dominera pendant près d'un demi-siècle le travail social protestant. La nécessité d'une action missionnaire devant s'exercer auprès des baptisés (*Innere Mission*) de la part de tout chrétien et non seulement par l'Église officielle, Wichern la fondait sur la doctrine du sacerdoce universel et sur celle de la foi agissante dans la charité. Créer l'union des organisations de bienfaisance fut le premier but que Wichern atteint en la formation d'un comité central qui, à partir de 1848 déploiera une activité charitable qui n'a cessé jusqu'à nos jours. C'est l'histoire de ce comité central de la *Innere Mission* que M. G. a tenté de condenser en ces deux volumes. Sanctification du dimanche, prédication

populaire, apologétique, presse, lutte contre l'alcoolisme, la prostitution, l'euthanasie, le problème social, l'éducation, la diaspora, — tous les domaines de la charité ont été touchés. Les difficultés et les luttes n'ont pas manqué : le libéralisme, le confessionalisme luthérien, le retard de la confédération des *Landeskirchen*, les démêlés avec Bismarck et Hitler, l'échec du *Devaheim*. Wichern a toujours demandé que l'Église ait à cœur son travail ; ceci fut réalisé enfin, les *Kirchentage* récents le montrent. La *Innere Mission* a toujours poussé à la formation d'une Église unie, comme elle a été présente dès l'aurore du mouvement œcuménique ; en une période d'Église troublée elle a été le levain qui lui a redonné une vie nouvelle. D. N. E.

W. W. Tarn. — Alexander the Great. Vol. I : The Narrative ; vol. II : Sources and Studies. Cambridge, The University Press, 1948 ; in-8, XII-160 et XIV-476 p., et cartes, 40/6.

L'A. qui donna en 1926 les chapitres concernant Alexandre le Grand au tome VI de la *Cambridge Ancient History* les a repris dans cette nouvelle étude en se fondant sur un nouvel examen des sources. — Le premier volume, narratif, est à peine plus développé que les pages de la C.A.H. et est accessible à un assez large public. Un second volume, entièrement autonome est beaucoup plus technique. Une étude des sources sur les caractéristiques de Diodore, Curtius, Justin, est suivie d'appendices sur des points particuliers : les troupes d'Alexandre, les Cités grecques d'Asie Mineure et les fondations d'Alexandre, les discours d'Arrien, la vie de Plutarque, la déification d'Alexandre et sa conception du pouvoir.
D. H. M.

Philip P. Argenti. — The Costumes of Chios. Their Development from the XVth to the XXth Century. Londres, Batsford, 1953 ; in-8, XVI-338 p., ill., £ 10/10-.

Ce volume de grand luxe, aux magnifiques et très nombreuses illustrations, au texte minutieusement précis, sera d'une sérieuse valeur scientifique, car il est l'ouvrage d'un grand connaisseur. L'A. décrit le costume porté par les différentes classes de la société de Chios aux XVIe, XVIIe et XVIIIe s. sur la foi de témoignages de voyageurs. Lorsqu'il en arrive à l'époque moderne, il entre dans un grand détail, prenant chaque région de l'île et même chaque village en particulier, décrivant le costume, donnant des patrons, expliquant les procédés de teinture, de tissage, de broderie. Rien ne manque à cette belle étude exhaustive, ni dans la conception, ni dans l'exécution. N'oublions pas que l'unioniste apprendra avec intérêt l'existence d'églises doubles à l'usage des Latins et des Grecs, et que le lexicographe du grec moderne trouvera une mine de renseignements d'ordre technique. D. G. B.

Ludvig Krabbe. — Histoire de Danemark. Copenhague, E. Munksgaard, 1950 ; in-8, 375 p.

Henry Vallotton. — Sept souverains de Suède. Lausanne, Payot, 1950 ; in-8, 229 p.

Michael Roberts. — Gustavus Adolphus. A History of Sweden 1611-1632. Vol. I, 1611-1626. Londres, Longmans, 1953 ; in-8, XIV-585 p. 8 pl., 5 cartes, 63 sh.

Pierre de Luz. — Christine de Suède. (Grandes études hist.). Paris, A. Fayard, 1951 ; in-12, 381 p.

Si nous sommes loin de pouvoir espérer la prochaine publication d'une histoire des Églises scandinaves et si M. Roberts peut constater que la part faite aux pays scandinaves dans des collections sérieuses est fort maigre, il reste cependant étonnant que M. Krabbe puisse affirmer dans sa bibliographie que depuis 1878 aucune Histoire du Danemark n'ait paru en français. Est-ce une des raisons pour lesquelles les 150 dernières années sont plus développées et encore surtout du point de vue politique ? L'exposé de la période avant la Réforme est aussi honnête et lisible, mais le manuel de Musset permettrait déjà une étude approfondie. Pour l'histoire de la Suède nous sommes à peine plus favorisés. C'est pourquoi les grandes fresques épiques, hautes en couleur, de M. Vallotton viennent utilement évoquer sept fortes figures de grands rois d'après la Réforme. Parmi eux deux au moins sont plus connus à l'Ouest : Gustave Adolphe et Christine. M. Roberts estime toutefois que les valeurs permanentes de civilisation du règne du G. A. ont été trop négligées même dans la monogr. de Joh. Paul, en faveur de l'histoire militaire. C'est ce qui nous vaut avec deux autres chap. sur l'éducation et la constitution, un chap. modèle de 75 pp. sur l'Église, solidement charpenté comme le reste du livre d'après les nombreuses sources et études imprimées, mentionnées dans la bibliographie judicieuse. Inspiré par Ahnlund, mais peut-être plus nuancé que Westin et Holmqvist, l'A. nous montre en particulier dans les amorces « œcuméniques » si curieuses de G. A. avec le prebytérien Durie et surtout avec Cyrille Lukaris par l'intermédiaire de Strassburg et Haga, un politicien éveillé et à grandes vues, ainsi qu'un monarque conscient du messianisme luthérien suédois. Après son Gustave III, M. Pierre de Luz nous décrit finement et spirituellement cette « intelligence dévorante... personnage contrasté et terriblement dangereux » que fut Christine, également déroutante à juger tant au point de vue romain que luthérien.

C. D. R.

C. W. Previté-Orton. — The Shorter Cambridge Medieval History. Cambridge, University Press, 1952 ; 2 vol., in-8, rel., XXI-XIX et 1202 p. ; Cartes et 300 illistr., 55/.

Les huit volumes de la *Cambridge Medieval History* (1911-1936), publiés sous la direction du regretté J. B. Bury avec la collaboration de savants européens comptant parmi les plus distingués, demeurent l'un des ouvrages de base auxquels les spécialistes ne manquent pas d'avoir recours. En vue de faciliter le maniement de cet ouvrage les syndics de l'*University Press* avaient prié feu le prof. C. W. Previté-Orton — qui fut l'un des collaborateurs de la grande édition — d'en faire une version plus concise. Un simple résumé ne pouvait être que sec et monotone ; aussi pour éviter cet écueil l'A. a-t-il procédé à une refonte complète, et, tout en puisant abondamment dans l'original, il a eu souci de l'amender en s'inspirant des travaux parus depuis sa publication. L'A. étant décédé avant que son

manuscrit ne fût remis à l'imprimerie, l'éditeur, M. P. Gierson, en a effectué une nouvelle mise à jour. Tel qu'il nous est présenté aujourd'hui, le livre est plein de vie et d'attrait. L'histoire byzantine, si souvent réduite à la portion congrue dans les ouvrages d'histoire générale, occupe ici la place qu'elle mérite. Pour ne pas charger son travail et pour en rendre la lecture plus aisée l'A. a, à dessein, omis tout apparat critique et bibliographique. Par contre, de nombreuses cartes et plusieurs tableaux généalogiques en facilitent la compréhension. Enfin un index détaillé lui confère le caractère d'une vraie encyclopédie d'histoire médiévale. De nombreuses illustrations, judicieusement choisies par le Dr. S. H. Steinberg, contribuent à rendre l'exposé plus vivant encore. A. N.

Dr. Cl. M. Henze C. SS. R. — Lukas der Muttergottesmaler. Louvain, Bibl. Alfonsiana, 1948 ; in-8, 112 p.

Une tradition populaire encore vivante aujourd'hui, raconte que saint Luc aurait peint un portrait de la Vierge. Les témoignages byzantins affirment que ce portrait était l'icone dite « Hodigitria » vénérée dans une église de Constantinople. Enfin à Rome on admettait qu'une des meilleures copies de l'Hodigitria est l'Icone de N. D. du Perpétuel Secours conservé à la Via Merulana. L'A. fait une étude critique de tous ces points et conclut qu'il y a peu de données certaines sur cette question.

D. T. B.

L. Ouspenskij et W. Losskij. — Der Sinn der Ikonen. Berne, Urs Graf Verlag, 1952 ; in-4, 222 p., 60 reproductions d'icones en couleur et en noir dans et hors texte, 58,25 fr. s.

Cette édition de luxe met à la portée du public occidental tous les travaux que Kondakov avait publiés à Prague en russe il y a vingt-cinq ans sur les icones. Sa valeur est due autant à ses deux principaux auteurs et commentateurs, L. Ouspenskij, professeur à Berlin et W. Losskij professeur à Paris, qu'au choix des sujets qui a été fait pour révéler les caractéristiques de l'iconographie russe, choix limité naturellement aux pièces se trouvant hors de Russie. Les deux auteurs ont écrit chacun une étude générale sur les icones, la tradition théologique de l'icone étant traitée par le second, et le sens de l'icone par le premier. Tous denx mettent en lumière cette double idée fondameutale: 1° que l'icone peint une doctrine à notre imagination, et 2° qu'elle rend présent le personnage ou les mystères figurés. La vénération des icones est donc un acte de foi et d'amour, ou d'imitation. Cette dernière idée est soigneusement établie d'après l'enseignement des Pères orientaux; la première est en relation directe avec la doctrine de la *Sobornost* de l'Orthodoxie russe : une vérité devient dogme si l'ensemble des fidèles l'a intégrée dans sa profession de foi. Une troisième étude de L. Ouspenskij initie à la technique de l'icone et à l'histoire de l'iconographie russe. La seconde et la plus grande partie de l'ouvrage, constituée par des commentaires de types d'icones (Christ, Vierge, saints, mystères) résume et condense toute la richesse des éléments historiques, dogmatiques, liturgiques, artistiques concernant en particulier chacune des icones reproduites dans le texte. En lisant ce livre, on voit

combien il est indispensable d'entrer dans la tradition religieuse russe pour comprendre son iconographie. D. T. B.

Geoffrey Webb. — Gothic Architecture in England. Londres, The British Council, 1951 ; in-8, 37 p., 16 pl.

En quelques pages, M. G. Webb est parvenu à enfermer une abondante documentation sur l'architecture gothique anglaise. Pour quitter des sentiers battus, le Professeur Webb s'attache à des aspects particuliers (l'apparence intérieure) et à des nouveautés propres à ce style : la voûte de bois et le chapitre polygonal. Un petit livre sans prétention qui est de réelle valeur. D. Th. Bt.

W. R. Lethaby et David Talbot Rice. — Medieval Art 312-1350. Londres, Nelson, 1949 ; in-4, XIV-223 p. ; 89 pl., 30 sh.

La dernière édition de cet ouvrage datait de 1912. Sa valeur intrinsèque n'a pas diminué ; D. Talbot Rice était l'homme indiqué pour retoucher ce que les travaux contemporains ont permis de préciser et d'établir. Le mérite particulier de cet ouvrage est de considérer le moyen âge comme une époque commune à tout le monde chrétien ; c'est pourquoi il ne faut pas s'étonner de voir les formes, les éléments décoratifs, les influences se propager, voyager de l'Orient vers l'Occident et vice-versa. Aussi trouve-t-on ici, condensé évidemment, un exposé fort clair des influences de l'Orient et de l'Occident, dans les arts divers, du IVe au XIVe siècles. On peut dire que l'unité chrétienne s'exprimait aussi alors par l'art religieux. Gravures et hors-textes achèvent admirablement ce volume. D. Th. Bt.

Byzantine Mosaics. Torcello, Venice, Monreale, Palermo, Cefalù. (Iris Colour Books). Londres, Batsford, 1952 ; in-4, 12 p. et 14 pll. en couleur, 30 sh.

Albert Boeckler. — Deutsche Buchmalerei vorgotischer Zeit. (Blaue Bücher). Königstein i/T., Langewiesche, 1952 ; 80 p., 76 pll. dont 16 en couleurs, 4,80 DM.

Dans ce beau choix de mosaïques des XIe-XIIIe s. la préférence marquée pour l'école adriatique et sicilienne est-elle due à sa plus grande lisibilité pour l'œil et l'esprit occidental ? Sans doute les mosaïques de Hagia Moni et Hosios Loukas sont à peine moins ternes que celles de Palerme, mais au moins ne sont-elles pas travesties par les restaurateurs. Et pourquoi nous priver du riche, chaud et profond coloris de Daphni ? — Dans l'admirable sélection des enluminures « allemandes » du ht. M. A. la constante universaliste (on peut la nommer à volonté romaine, chrétienne primitive ou helléno-byzantine), est toujours prête à sourdre à travers l'enchevêtrement des composantes. De plus en plus on se voit forcé d'abandonner les oppositions tranchées et les conclusions sommaires, comme celles encore proposées récemment par M. Soyter. M. Boeckler dans sa brève mais sereine introduction semble l'avoir bien vu.

Mais le grand mérite des deux albums est de fournir, pour un prix fort modique, les derniers perfectionnements dans la reproduction en couleurs. On sait ce que nos grands maîtres en ont attendu ; mais il faudra encore

un peu déchanter. En tout cas les intéressés trouveront, avec une pointe de scepticisme de bonne allure, l'exposé relativement le plus complet de cette technique dans les deux ouvrages suivants : *Colour Photography in practice* par D. A. SPENCER (Londres, Pitman, 1948. 394 p., 18 pll., 35 sh.) et *Colour Cinematography* par A. CORNWELL-CLYNE (Londres, Chapman et Hall, 1951 ; XVI-780 p., 300 ill., 84 sh.). C. D. R.

D. D. C. Pochin Mould. — Scotland of the Saints. Londres, Batsford, 1952 ; in-8, 168 p., ill., 21 /-.
— **Ireland of the Saints.** Ibid., 1953, 176 p., 21 /-.

L'A. nous présente dans son premier livre, la vie et l'activité des apôtres de l'actuel Argyll, interprétées et expliquées par une référence continuelle à la configuration géographique de la région. Si beaucoup de ces noms à l'air exotique sont inconnus de l'étranger, deux au moins lui seront familiers : saints Ninian et Columcille (Columba). Dans ce livre aux innombrables et très belles photographies, on apprend en peu d'espace bien plus que quelques détails hagiographiques ; on commence à apprécier une culture.

Peut-être ce dernier point est-il un peu moins vrai à propos du second livre ; il nous a semblé davantage hagiographique dans le sens normal de ce mot, et puis, les saints irlandais sont bien plus connus que les écossais. Quoi qu'il en soit, l'aspect hautement cultivé de l'ancienne Irlande, son extraordinaire influence civilisatrice et la qualité de sa foi ne sont point négligés ici. La documentation photographique est toujours aussi superbe, et les œuvres d'art qu'on nous fait voir de la plus délicate et ravissante beauté. D. G. B.

RELATIONS

Paulus-Hellas-Oikumene. (An Ecumenical Symposium). Athènes, Student Christian Association of Greece, 1951 ; in-8, 206 p.

Publié à l'occasion du XIXe centenaire de l'arrivée de saint Paul en Grèce, ce recueil, de même que les célébrations qui honorèrent cet événement, a réuni une liste vraiment imposante de contributeurs de tous les pays et d'un grand nombre de communions chrétiennes. Devant l'impossibilité où nous sommes de rendre compte de chacune des nombreuses contributions, signalons les articles exégétiques de Mgr Cassien de Catane, du prof. Michaelis et du R. P. Nissiotis ; ensuite, des articles sur la psychologie paulinienne, sur l'importance unique de la personnalité de saint Paul (p. ex., l'abbé Beauduin, le prof. Louvaris). Mgr Irénée de Samos argue que l'Église orthodoxe est restée fidèle à l'enseignement de l'apôtre, ce qu'il hésiterait à affirmer soit de l'Église romaine soit du protestantisme. M. Karl Adam écrit sur *le Jeune Paul*, et M. Sotiriou nous donne du neuf : *Traditions et légendes concernant la prédication et les souffrances de l'Apôtre Paul en Grèce*. Nous félicitons les éditeurs, surtout le prof. Bratsiotis, et l'imprimeur qui a réussi en trois langues étrangères une typographie quasiment parfaite. D. G. B.

S. L. Greenslade. — Schism in the Early Church. Londres, SCM Press, 1953 ; in-8, 247 p., 21/-.

L'A. étudie les schismes des quatre premiers siècles afin d'en tirer des leçons utiles au Mouvement œcuménique. On est heureux de prime abord de constater cet appel à l'histoire. Le Dr. G. analyse en plusieurs chapitres les causes de ces schismes au cours d'un exposé informé, sobre et généralement impartial — les auteurs catholiques sont en bonne place dans la bibliographie. Ces causes sont le plus souvent « non théologiques » : personnelles, sociales, économiques, nationales, liturgiques, de rivalité des sièges. Seuls figurent parmi les facteurs théologiques la question de la sainteté de l'Église dans les conflits sur la pénitence. Il est vrai qu'il n'est pas fait mention du schisme dû à l'arianisme (343-380), alors que l'on considère brièvement le schisme luciférien et le schisme d'Antioche. L'A. envisage alors la manière dont l'Église a répondu à ces séparations : coercition, négociations et surtout reconsidération théologique, — ce dernier point dans un chapitre central pour l'économie de l'ouvrage. L'A. veut montrer et c'est en outre l'objet des chapitres de conclusion, comment l'Église, après avoir renoncé partiellement avec saint Augustin, grâce à l'affirmation de la validité puis bientôt de l'efficacité des sacrements des hérétiques, à la position patristique (unité de l'Église visible à l'exclusion des communautés schismatiques), devrait faire un pas de plus : reconnaître le caractère ecclésial des diverses communions, quitte à leur attribuer un coefficient différent de catholicité. « This step directs us and particularly the « catholics » among us to a reconsideration of the problem of schism » (p. 201). C'est une manière un peu inattendue de retourner à Cyprien : *Extra Ecclesiam nulla salus.* Signalons que l'actuel Abbé de Downside vient de consacrer un article « *Schism and Unity* » au livre du Dr. G. C'est évidemment — et l'A. lui-même le sent — le problème soulevé par l'ecclésiologie catholique ou orthodoxe, à laquelle se heurte le Mouvement œcuménique, et par delà, la question du critère et des marques essentielles de l'Église, qui est signalé de manière si opportune à l'attention du *World Council.* D. H. M.

Armand Fiolet O. F. M. — Een Kerk in onrust om haar belijdenis. Nijkerk, G. F. Callenbach N. V., 1953 ; in-8, 211 p.

Cet ouvrage porte en sous-titre : « Une étude phénoménologique sur l'origine du conflit entre les tendances divergentes au sein de l'Église réformée des Pays-Bas ». Il s'agit d'une thèse de doctorat défendue à la faculté de théologie de l'Université catholique de Nimègue, où en 1948 fut inaugurée une chaire de « phénoménologie du Protestantisme ». Les revues et journaux néerlandais ont attiré avec sympathie l'attention générale sur cette promotion à cause de son caractère œcuménique (l'ouvrage est préfacé par le secrétaire général du Conseil oecuménique aux Pays-Bas). L'A. décrit l'origine et l'évolution des quatre types doctrinaux dans l'Église réformée de Hollande, depuis qu'en 1816 Guillaume I[er] imposa à cette Église une nouvelle constitution, organisation qui a pris fin en 1951 par un nouveau Statut. Ce dernier événement n'a pas mis terme au conflit interne entre les différentes tendances plus ou moins antagonistes du passé, appelées ici humaniste, spiritualiste, juridique et ecclésiastique. Ce n'est

donc pas par pur intérêt historique que cette étude a été écrite ou qu'on aimera de la consulter.

D. T. S.

Das lebendige Wort in einer verantwortlichen Kirche. Offizieller Bericht der zweiten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes, Hannover 1952. Hanovre, Lutherhaus Verlag, 1952 ; in-8, 212 p.

La 2me conférence mondiale des Églises luthériennes (Hanovre 26 juillet au 2 août 1952) s'était proposé l'étude du thème de la Parole vivante et de la responsabilité de l'Église. On voulait, comme l'a dit A. Nygren, évêque de Lund et Président de la Confédération de 1947 à 1952, « repenser l'unique Évangile dans sa totalité et l'exprimer en des paroles nouvelles » ; on voulait « exhorter les Églises de la Réforme luthérienne à reprendre conscience de leur responsabilité propre devant la Parole qui fait leur richesse ». Le présent recueil donne le compte rendu officiel des séances, des décisions (citons l'élection d'un nouveau président, Hans Lilje, évêque de Hanovre ; la création d'une section théologique ; le désir de participation plus directe de la femme et de la jeunesse), le texte des sept conférences des séances plénières (citons celle de P. BRUNNER, *L'essence du culte de l'Église* où l'on insiste sur le caractère sacramentel de l'Eucharistie) et le texte des rapports des sections spéciales (I. Théologie ; II. Mission extérieure ; III. Mission intérieure, réfugiés ; IV. Évangélisation et *stewardship*, mouvement de l'action paroissiale venu des USA ; V. Étudiants et Jeunesse ; VI. La femme dans l'Église). Hanovre a témoigné d'une force nouvelle au sein des Églises luthériennes, force qui se caractérise par le souci d'une théologie profonde et commune à tous, et par le désir d'une vie chrétienne plus agissante, puisant sa vitalité dans l'Écriture et se libérant des entraves politiques. D. N. E.

Wählt das Leben ! Der Vierte Deutsche Evangelische Kirchentag. Stuttgart, Kreuzverlag, 1952 ; ronéo in-4, 578 p.

Le quatrième *Kirchentag* de l'Église évangélique allemande qui s'est déroulé sous la présidence du Dr. R. von Thadden-Trieglaff du 27 au 31 août 1952 ayant comme thème : « Choissisez la vie », a été un témoignage de la foi vivante qui marque le protestantisme allemand d'après guerre. Malgré l'absence des délégués de la zone orientale (une quarantaine seulement a pu venir), le chiffre des participants a atteint 200.000 lors de la séance plénière. Tout a été mis en œuvre pour rendre ces journées les plus riches possible : cultes, prédications, cercles bibliques, expositions, manifestations artistiques. Cinq sections ont étudié l'attitude du chrétien devant les problèmes actuels : I. dans l'Église ; II. dans la famille ; III. dans la nation et la vie politique ; IV. dans le travail ; V. dans le village. Au cours de la discussion sur l'Église (« il y a Église là où deux ou trois sont assemblés au nom de Jésus-Christ, là où des hommes entendent dans la foi la Parole de Dieu et reçoivent le sacrement »), devait surgir la question de l'appartenance à l'Église. Parmi les nombreuses réponses, notons ces mots du Dr. Beckmann : « Nous sommes, au delà des confessions, à la recherche de l'Œcuméuè ; c'est le grand événement du XXe siècle dans l'histoire de l'Église. Il s'est produit actuellement un grand change-

ment. Mais nous ne nous trouvons qu'au début de ce changement, car nous portons tous le poids de notre propre histoire. Il faut... beaucoup d'amour, de compréhension pour se mettre au niveau de pensée du prochain et de sa confession... Plus nous vivons de l'Évangile, plus nous trouverons la réponse commune aux questions posées ». D. N. E.

W. A. Visser 't Hooft.— The Meaning of Ecumenical. The Burge Memorial Lecture, delivered in the Church House, Westminster, November 10th, 1953. Londres, S. C. M. Press, 1953 ; in-12, 28 p., 2 sh.

La conférence fait l'histoire du terme « œcuménique ». Son sens moderne d'« interchrétien » commence avec Zinzendorf et reçoit sa formulation « officielle », à la conférence d'Oxford 1937. En conclusion l'A. donne les raisons qui ont fait accepter ce terme et mentionne en même temps les abus auxquels il donne prise. A la p. 26 il cite comme un des premiers témoins de l'usage du mot en théologie catholique les *Principes d'un « œcuménisme » catholique* du P. Congar mais oublie de le mettre entre guillemets. Le P. Pribilla, un des vétérans de l'œcuménisme catholique, avait déjà fait une étude similaire dans les *Stimmen der Zeit* de juillet 1930. D. C. L.

The Third World Conference on Faith and Order. Held at Lund August 15th to 28th, 1952. Edited by Oliver S. Tomkins, D.D., Chairman of the Working Committee, Faith and Order Commission. Londres, S. C. M. Press, 1953 ; in-8, 380 p., 21 sh.

Les Procès-Verbaux de la conférence de Lund se composent : d'une Préface par M. Tomkins, où il donne, entre autres, la raison qui lui a fait adopter la disposition présente du volume ; d'une première Partie contenant le Rapport adressé aux Églises (antérieurement on disait simplement, Rapport) ; d'une deuxième Partie, historique : *From Edinburgh to Lund* (1937-52) ; d'une troisième : *The Proceedings of the Conference ;* de sept appendices et de deux Index (noms et matières). Le volume comprend donc des documents que j'ai déjà analysés dans l'article : *Le Mouvement* Foi et Constitution *à l'étape Lund* 1952 (*Ir.* 1953, p. 146-61 et 256-82) et auxquels je ne reviendrai plus. Le Dr. Brilioth, président de la Conférence s'exprime ainsi au sujet du *consensus* exprimé dans le Rapport : « Personne de nous n'est tenu à chaque mot du Rapport, mais nous sommes néanmoins tenus d'insister auprès des Églises sur la nécessité d'une étude sérieuse aussi bien du Rapport que des autres matériaux » (p. 315). — Parmi les nouveaux documents que contient le volume, notons dans la Partie III le chap. 6 (p. 204-224): *The World Mission of the Church'* qui montre bien l'importance que ce thème, dont on rappelle le caractère traditionnel pour *Foi et Constitution* dès Édimbourg 1910, prit à Lund. Les chapitres 7 (*First Fruits of Common Work*, p. 225-86) et 9 (*Harvest*, p. 295-320) sont spécialement intéressants parce qu'ils relatent, sinon avec tous les détails au moins avec les plus significatifs parmi eux, l'élaboration du Rapport définitif. On a tout sous la main pour suivre intelligiblement celle-ci. Signalons quelques-unes des interventions. L'une d'elles concerne la procédure : « Quand les documents sont revisés en séance plénière, l'équilibre soigneusement établi (dans le travail de section) risque de se perdre, parce que l'opinion majoritaire cherche des termes qui traduiraient mieux

son point de vue et tend à oublier que la formulation primitive voulait exprimer des points de vue antagonistes (conflicting) » (p. 301-2) ; le Rév. D. T. NILES (Église méthodiste de Ceylan) a dit sa satisfaction que dans le rapport sur l'Intercommunion l'attitude dite « protestante » envers celle-ci a permis à la majorité d'exprimer son opinion, à la faveur de la bonne volonté de la minorité (p. 285). (Le qualificatif de majoritaire que j'ai oublié de signaler dans mon article, corrobore encore les conclusions que j'y faisais à propos de l'avenir de l'Intercommunion dans *Foi et Constitution*). En réponse aux critiques portant sur le vague du chapitre II (christologique) du Rapport, le Dr. CRAGG (Église unie du Canada) rapporteur, fit valoir que ce caractère est « en un certain sens inévitable et nécessaire devant l'amplitude idéologique de la Conférence. Un rapport trop explicite aurait pu satisfaire certains, mais en exclure d'autres » (p. 298). L'éditeur a relevé beaucoup d'autres interventions de représentants des Jeunes Églises, de l'Église de l'Inde du Sud p. ex. Quelques-unes ont exprimé le désir que le Conseil œcuménique réunisse une conférence spéciale de ces Églises afin de leur faire discuter le travail de Foi et Constitution à la lumière de leur propre évolution. Les délégués de ces Églises firent circuler à la conférence, avec la permission de son président, un manifeste (Statement) publié à la p. 310-11. — Il appert des Procès-Verbaux, que c'est l'intégration du Mouvement *Foi et Constitution* dans le Conseil œcuménique qui a été le point principal de la Conférence ; elle ne se fera, en ce qui concerne la coordination du travail de la Commission du même nom avec celui du département des études du Conseil, qu'à Evanston 1954. Il a semblé aussi que la participation active de *Foi et Constitution* aux assemblées générales du Conseil rendrait moins fréquentes à l'avenir les conférences mondiales de ce Mouvement. — Les facteurs « non théologiques » ont été prônés au cours de la Conférence surtout par les représentants des Jeunes Églises et c'est à leur demande qu'ils figurent dans la Préface du Rapport. On les a aussi utilisés, relate le rapport du Comité de la Presse (publié en annexe et qui rattache la presse à l'évangélisation), comme appât dans la propagande américaine pour la Conférence. Enfin, je crois que c'est la première fois qu'on fait figurer parmi ces facteurs le sacerdoce que le professeur MACKINNON (Église épiscopale en Écosse) considère avoir joué un rôle non théologique dans la séparation des chrétiens entre eux et de l'Église d'avec le monde (p. 275). — Venons-en maintenant au rôle des Orthodoxes qui fut considérable à Lund bien qu'aucune autre conférence de *Foi et Constitution* n'en ait connu un aussi petit nombre. L'archevêque ATHÉNAGORE de Thyatire, chef de leur délégation, prit deux fois officiellement la parole, au début et à la fin de la conférence, pour déclarer la position de celle-là envers le mouvement Foi et Constitution, position bienveillante mais fermement attachée à la foi orthodoxe. Ces deux interventions (p. 123-6 et 312) sont à lire, la première à été résumée dans *Ir.* 1952, p. 301. Un point semble peu clair : Mgr Athénagore déclara que les délégués orthodoxes n'interviendraient pas dans les discussions et constata que de fait ils n'y étaient pas intervenu ; de même le Rapport ne mentionne pas leur part dans les discussions ; cependant à la p. 298 on lit : « Les délégués représentant les Églises orthodoxes de la juridiction du patriarcat œcuménique prirent part à la discussion en exposant le point de vue orthodoxe, et ceci aussi bien dans les séances de section qu'en

séances plénières, mas ils ne prirent pas part au vote acceptant le Rapport ». De fait les interventions du P. Florovsky en qualité de théologien, ont été nombreuses. On apprend que c'est le P. Schmemann qui était à la tête de la délégation des jeunes avec son mémorable rapport. Notons l'envoi d'un télégramme de la Conférence au Patriarche œcuménique et la réponse. Parmi les messages reçus par la Conférence elle-même figurent deux catholiques : l'un venant de feu l'Abbé Couturier et l'autre du *Katholikentag* de Berlin 1952. — Comparativement aux Procès-Verbaux d'Édimbourg 1937 constatons que les présents sont moins riches en information sur l'élaboration du Rapport, laquelle n'a jamais été une refonte des premiers projets. Quant au progrès « christologique » de Lund sur Édimbourg officiellement reconnu, il y a, je crois, une distinction à faire entre la christologie doctrinale (tendance des « vieilles » Églises) et l'« existentielle » (tendance des Jeunes Églises) ; je ne reparle plus de cette dernière et me permet de renvoyer à cet égard à mon article. Quant à la christologie doctrinale elle pourra être un pas en avant si elle est étudiée sérieusement comme contexte à l'ecclésiologie (contexte de beaucoup meilleur que celui d'Amsterdam 1948) ; mais elle serait un recul si elle devenait, comme certaines interventions semblent l'indiquer, un refuge dans le vague afin d'éviter les conflits ecclésiologiques.

Il faut remercier chaleureusement M. Tomkins et ses collaborateurs pour ce volume d'importance historique et qu'il dédie en tant que dernière tâche de son office de secrétaire arrivé à échéance, « à tous ceux dont la collaboration pleine d'amour (loving) fait du travail de *Foi et Constitution* lui-même une expérience d'unité dans le Christ » (p. 8). D. C. Lialine.

The Official Year-Book of the Church of England, 1953. Londres, SPCK, 1953 ; in-8, 544 p., 12/6.

L'annuaire de l'Église d'Angleterre offre tous les renseignements habituels à cette sorte d'ouvrage. D'année en année, les listes, statistiques, informations de toute espèce présentent un intérêt actuel, ce qui n'empêche que pareil ouvrage demeure un document historique, fixant une époque, une année de vie. Dans les Rapports et Actes de la *Church Assembly* et des *Convocations*, on pourra suivre le développement de la vie de l'Église d'Angleterre, les discussions sur les mesures à prendre, qui auront leur répercussion dans l'avenir. Les premières pages sont consacrées au couronnement de la Reine Élisabeth II. Ce volume témoigne de l'activité de l'Église d'Angleterre dans la métropole comme au delà des mers, des liens étroits qu'elle a avec les autres Églises et provinces de la Communion anglicane. Les pages consacrées à son action œcuménique et missionnaire intéresseront spécialement nos lecteurs, ainsi que les chapitres qui décrivent chacune des Églises-filles. D. Th. Bt.

TABLE DES MATIÈRES DU TOME XXVI

I. ARTICLES

II. NOTES ET DOCUMENTS

III. CHRONIQUE DES ACTUALITÉS

194, 301. — Conférences de la *Fédération universelle des associations d'étudiants* (Nasrapur), 194. — M. Cyrille Eltchaninoff sur Kottayam, 195. — Un représentant permanent du Patriarcat œcuménique auprès du Conseil œcuménique, 302. — Appel de *Foi et Constitution* à la prière, 57, 412.

IV. BIBLIOGRAPHIE

IMPRIMATUR

Namurci, die 1 dec. 1953.

P. BLAIMONT,

Vic. Gén.